Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie

RESEARCH

Lilo Ruther

Ritualisierende Agency in Todesritualen

Eine Untersuchung der Positionierung(en) von gemeinschaftsungebundenen Ritualleiter*innen in der Deutschschweiz

OPEN ACCESS



Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie

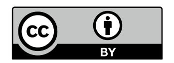
Lilo Ruther

Ritualisierende Agency in Todesritualen

Eine Untersuchung der Positionierung(en) von gemeinschaftsungebundenen Ritualleiter*innen in der Deutschschweiz



Lilo Ruther
Ostschweizer Fachhochschule
St.Gallen, Schweiz



ISSN 2627-8537 ISSN 2627-8545 (electronic)
Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie
ISBN 978-3-658-43571-4 ISBN 978-3-658-43572-1 (eBook)
https://doi.org/10.1007/978-3-658-43572-1

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Die Druckvorstufe dieser Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt. Die vorliegende Arbeit wurde von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich im Frühjahrssemester 2022 auf Antrag von Prof. Dr. Dorothea Lüddeckens als Dissertation angenommen.

Planung/Lektorat: Marija Kojic
Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature.
Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Das Papier dieses Produkts ist recyclebar.

Danksagung

Die vorliegende Arbeit ist mit Unterstützung vieler Personen entstanden, für deren Einsatz und Geduld ich sehr dankbar bin.

Zuallererst danke ich Prof. Dr. Dorothea Lüddeckens für die umfassende Erstbetreuung der Dissertation. Besonders hervorheben möchte ich den Anstoss für die Beschäftigung mit dem Thema «gemeinschaftsungebundener Todesrituale in der Deutschschweiz», die gemeinsame Gründung eines europäischen Netzwerkes zu Todesritualen und die kritische und aufmunternde Begleitung während aller Stadien der Dissertation.

Prof. Dr. Johannes Quack danke ich für die Übernahme der Zweitbetreuung, den Austausch über methodische Fragen und für die aufmerksame Lektüre von früheren Fassungen einzelner Kapitel.

Prof. Dr. Rafael Walthert sei insbesondere für die theoretischen Diskussionen im Rahmen von Forschungskolloquien und anderen Kontexten gedankt. Prof. Dr. Terhi Utriainen hat mich während meines einjährigen Aufenthalts in Helsinki als Doc.Mobility-Stipendiatin auf vielfältige Weise unterstützt, wofür ich ihr sehr dankbar bin.

Bei der Auswertung der Daten habe ich sehr von der umfassenden Methodenausbildung profitiert, die ich während des Studiums am Lehrstuhl von Prof. Dr. Gabriele Rosenthal an der Universität Göttingen absolviert habe.

Dass ich die Dissertation in Angriff nehmen und durchführen konnte, verdanke ich einer Assistentinnenstelle am Lehrstuhl von D. Lüddeckens, einem Forschungskredit der Universität Zürich und einem Doc. Mobility Stipendium des Schweizer Nationalfonds. Ich bin für diese Art der Förderung sehr dankbar.

Eine empirische Arbeit wie die vorliegende wäre nicht möglich, wenn mir meine Interviewpartner*innen nicht so umfangreiche Einblicke in ihre Arbeit, den Zugang zu Todesritualen und zu Gesprächen mit Angehörigen gewährt hätten.

In allen diesen Begegnungen hat mich die Offenheit mit dem Thema Tod sehr beeindruckt.

Schliesslich ist die Arbeit an einer Dissertation ohne die Ermunterung und Kritik von Kolleg*innen undenkbar. Deshalb sei an dieser Stelle insbesondere Mirjam Aeschbach, Felizia Benke, Rasmus Brandt, Hélène Coste und Nina Rageth gedankt. Für den methodischen Austausch in einer regelmässigen universitätsübergreifenden Auswertungsgruppe mit qualitativ arbeitenden Doktorand*innen bedanke ich mich bei Anne Beutter, Simon Foppa, Fabian Huber und Rebekka Khaliefi. Den Aufenthalt an der Universität Helsinki haben meine finnischen Kolleg*innen Maija Butters, Katri Karhunen, Laura Kokkonen und Heidi Rautalahti durch ihre freundliche Aufnahme und den intensiven kollegialen und freundschaftlichen Austausch zu einem grossen Gewinn für mich gemacht.

Marlene Ruther, Hélène Coste und Ivana Rajkovic danke ich für Hilfe bei den Transkriptionen der Interviews. Antonie Löffler sei für die aufmerksame Lektüre des Manuskripts gedankt.

Schliesslich danke ich meinen Eltern, meiner Schwester Marlene, meiner WG und Andreas für die unbedingt erforderliche emotionale Unterstützung während der gesamten Dauer der Dissertation.

Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis



1 Einleitung

Die Umsetzung und Gestaltung der mit dem Tod eines Angehörigen verbundenen Aufgaben (von der Pflege des Leichnams bis zur Trauerfeier und Beisetzung) ist in der Schweiz längst nicht mehr nur in der Hand von Bestattungsunternehmer*innen und Vertreter*innen der institutionalisierten Kirche(n). Vielmehr sind die Möglichkeit, zwischen verschiedenen Angeboten der rituellen Begleitung des Todes wählen zu können, und die mit der Wahl verbundene Entscheidung zwischen verschiedenen Angeboten und Ritualen in den letzten Jahrzehnten für viele Menschen immer selbstverständlicher geworden. In der Schweiz wächst das Interesse am Thema der Gestaltung von Trauerfeiern insbesondere bei Menschen, die nicht (mehr) in der Kirche sind, stetig. Der Anteil der Konfessionslosen, die sich keiner Religionsgemeinschaft zugehörig fühlen, hat (auch) in der Schweiz kontinuierlich zugenommen (vgl. Stolz/Ballif 2010: 49, vgl. Stolz et al. 2014: 176 f.). Lag die Zahl der Konfessionslosen im Jahr 2000 bei 11 %, war sie 2014 schon bei 22 % (vgl. BFS 2016: 6), hat sich also innerhalb von rund 15 Jahren bereits verdoppelt. In der Stadt Zürich waren in 2017 36 % der Bevölkerung konfessionslos (vgl. Statistik Zürich 2020).[1] Entsprechend gross ist das Interesse an Alternativen bei der Gestaltung von Trauerfeiern, was sich in der medialen Öffentlichkeit spiegelt und auch auf die Kirche(n) zurückwirkt. Ein Beispiel dafür ist ein am 20.10.20 in der Zürcher Tageszeitung *Der Tagesanzeiger* veröffentlichter Artikel über eine Aargauer Pfarrerin, die nicht nur im Rahmen ihrer

---

Die vorliegende Untersuchung ist in der Schweiz entstanden. Daher verwende ich in dieser Arbeit schweizerdeutsche Orthographie.

---

[1] https://www.stadt-zuerich.ch/prd/de/index/statistik/themen/bevoelkerung/religion/religion.html, letzter Zugriff: 15.01.20.

L. Ruther, *Ritualisierende Agency in Todesritualen*, Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie,
https://doi.org/10.1007/978-3-658-43572-1_1

Pfarrstelle, sondern auch privat Trauerfeiern anbietet und damit selbstständig erwerbend ist (vgl. Anderegg 2020). Wie in diesem Artikel nachzulesen ist, steigt die Nachfrage nach nichtkirchlichen Bestattungsfeiern immer weiter an. Entsprechend hat sich ein Markt mit verschiedenen Anbieter*innen etabliert, der offenbar hart umkämpft ist und u. a. durch ein Spannungsverhältnis zwischen kirchlichen und nichtkirchlichen Angeboten bestimmt ist.[2]

Im Zentrum dieser Arbeit stehen nichtkirchliche konfessionsfreie Todesrituale. Der Begriff Todesritual schliesst dabei neben Bestattungsritualen auch Ritualisierungen der Totenpflege und Erinnerungs- und Gedenkrituale mit ein und umfasst damit alle ritualisierten Handlungen, die anlässlich des Todes eines Menschen erfolgen. Todesrituale ausserhalb religiöser Gemeinschaften, wie ich sie in dieser Arbeit empirisch untersuche, werden oft auch als «alternative» oder «neue», «freie» und auch als «nicht-kirchliche» oder «nicht-religiöse» Rituale bezeichnet.[3] Ich werde im Folgenden die Bezeichnungen *freie* Rituale und gemeinschafts*un*gebundene Rituale verwenden, weil es um Rituale geht, die den Selbstanspruch haben, frei von jeglicher institutioneller Anbindung zu sein und

[2] Neu ist, dass sich inzwischen sogar die Kirchen für alternative Angebote öffnen: Sie wollen den Markt nicht länger den Ritualleiter*innen überlassen, wie der Kirchenrat Andrea Bianca im oben genannten Artikel sagt. Seit der Revision der reformierten Kirchenordnung des Kantons Zürich in 2019 können Hochzeiten, Taufen und Beerdigungen auch ausserhalb des Kirchenraumes und zu anderen Zeiten stattfinden. Inzwischen hat die Kirche des Kanton Zürichs auch klare Regelungen für Trauerfeiern von Menschen, die nicht mehr in der Kirche sind, aber dennoch eine kirchliche Abschiedsfeier wünschen. Den Pfarrer*innen obliegt es, aufgrund von seelsorgerlichen Beweggründen zu entscheiden, ob diese Menschen eine kirchliche Trauerfeier erhalten oder nicht. Wichtig ist, dass Nicht-Kirchenmitglieder kein grundsätzliches Anrecht auf ein kirchliches Ritual haben und dass die Kosten für die Bestattung selbst getragen werden müssen (vgl. Anderegg 2020).

Schon in der Sendung *zehn vor zehn* vom 30.07.18 antwortete Andrea Bianca auf die steigende Nachfrage nach persönlichen Ritualen: «Es geht um die Menschen und nicht um die Organisation». Die Kirche müsse sich bewegen, so der Kirchenrat des Kantons Zürich weiter: https://www.srf.ch/play/tv/10-vor-10/video/10vor10-vom-30-07-2018?urn=urn:srf:video:7cf60e03-0ea4-4d03-bc2d-4ff5c20773eb&showUrn=urn%3Asrf%3Ashow%3Atv%3A7cf60e03-0ea4-4d03-bc2d-4ff5c20773eb, letzter Zugriff: 31.08.21.

[3] Da sich das, was als «alternativ» gilt, historisch wandelt, bevorzuge ich hier das Attribut «frei». So sind einige Praktiken der Bestattungs- und Trauerkultur, die vor einiger Zeit noch als „alternativ" galten, inzwischen schon zum *Mainstream* geworden. Zudem legt der Begriff *alternativ* immer auch die Vorstellung einer Gegenkultur nahe. Einige Ritualleitende mögen sich zwar als Alternative begreifen, viele ihrer KundInnen deuten die Praktiken aber nicht als alternativ, und zudem finden sich auch in kirchlichen Bestattungsritualen ähnliche Elemente. Mit der Verwendung des Begriffes *konfessionsfrei/-los* kommt eine Abgrenzung von den christlichen Konfessionen klar zum Ausdruck. Rituale anderer Religionsgemeinschaften oder säkularer Vereinigungen sind zwar *konfessionsfrei/los*, aber gemeinschaftsgebunden

bei denen eine Gemeinschaft in der Regel nur über einen kurzen Zeitraum von ein paar Wochen besteht.[4] Ich beschäftige mich mit diesen Ritualen vornehmlich aus der Perspektive der Ritualleiter*innen, die als Anbieter*innen gemeinschaftsungebundener Rituale am Markt auftreten. Dabei stehen folgende Fragen im Mittelpunkt meines Interesses:

- Welches SELBSTBILD vertreten die Ritualleiter*innen?
- Was sind ihre Beweggründe für die Ausübung ihrer Tätigkeit? Wo verorten sie sich selbst?
- Welche AUFGABEN verbinden sie mit ihrer Tätigkeit?
- Wem sprechen sie Handlungs- und Wirkmächtigkeit («AGENCY», s. u.) zu?
- Welche Themen und Konzepte sind für ihr Handeln und Erleben zentral? An welche kollektiven Sinngehalte (DEUTUNGSMUSTER) schliessen sie dabei an?

Ausgehend von diesen Fragen sollen die Semantiken beschrieben werden, die die Ritualleitenden in nichtkonfessionellen, gemeinschaftsungebundenen Todesritualen in der Deutschschweiz verwenden. Dabei wird sich zeigen, dass sich gegenwärtige Todesrituale sehr stark durch *rituelle Flexibilität* auszeichnen. Damit ist gemeint, dass Ritualleitende zwischen verschiedenen rituellen Formen hin- und herwechseln können (vgl. Bell 1992: 116, vgl. auch Lüddeckens 2015a zu «ritueller Selbstermächtigung» und «struktureller Flexibilität»). Darin manifestieren sich gesamtgesellschaftliche Prozesse über den Umgang mit dem Tod hinaus, die im Forschungsstand dieser Arbeit unter Stichworten wie Psychologisierung, Therapeutisierung und Emotionalisierung beschrieben und diskutiert werden (s. u. 2.4; 2.4.3).

Die steigende Nachfrage nach nichtkonfessionellen gemeinschaftsungebundenen Todesritualen ist Ausdruck tiefgreifender Veränderungen im Umgang mit dem Tod. Trotz fortschreitender Säkularisierung kann der Tod als der letzte Anlass gelten, dessen rituelle Begleitung über lange Zeit noch fest in den Händen traditionell-religiöser Anbieter*innen war. Dies hat sich erst mit der vertieften Auseinandersetzung mit dem Thema *Tod und Sterben* geändert, die

---

und nicht *frei* im Sinne eines Fehlens einer gemeinschaftlichen Anbindung über einen längeren Zeitraum. Der Begriff *neu* legt einen kompletten Umbruch nahe, der die ritualtheoretische Feststellung, dass Rituale sich kontinuierlich wandeln, zu wenig berücksichtigt (vgl. Langer et al. 2006 und den SFB Ritualdynamik, Universität Heidelberg 2002–2013).

[4] Ausserhalb meiner Betrachtungen bleiben daher neben traditionellen religiösen Ritualen auch solche Rituale, die von humanistischen oder freidenkerischen Organisationen angeboten werden.

mit gesellschaftlichen Prozessen verbunden ist, wie sie insbesondere in vielen westeuropäischen Ländern aufgetreten sind und die als Medikalisierung und Technisierung diskutiert werden. Die Steigerung der durchschnittlichen Lebenserwartung, die Verlängerung des Sterbeprozesses und der Rückgang der Säuglings- und Kindersterblichkeit haben insgesamt zu einem anderen Verständnis des Todes geführt. Auch der technisch-medizinische Fortschritt und die parallel dazu laufenden Prozesse der Säkularisierung des Todes haben inzwischen eine Reihe von Gegenbewegungen zur gesellschaftlichen Distanzierung dem Tod gegenüber entstehen lassen und neue Antworten auf das Problem des Lebensendes hervorgebracht. Dazu gehören z. B. die Beschäftigung mit dem Lebensende unter dem Aspekt des «gesunden Alterns» und dem Aspekt charakteristischer Alterserkrankungen (wie «Alzheimer» und anderer «Demenzerkrankungen») sowie die Sterbebegleitung und «Hospizbewegung» mit der Forderung «guten Sterbens» und «alternativer Trauerkulturen». In diesen grösseren gesellschaftlichen Kontext gehört auch das Aufkommen von Todes-, Bestattungs- und Abschiedsritualen ausserhalb konfessionell gebundener religiöser Gemeinschaften in der Schweiz, das seit etwa 20 Jahren vermehrt zu beobachten ist.

Die skizzierten gesellschaftlichen Veränderung im Umgang mit dem Tod spiegeln sich auch in der Forschung. Neben der Beschäftigung mit dem Thema Tod in verschiedenen geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen, in denen der Tod seit jeher ein wichtiges Thema ist, lässt sich seit etwa 20 Jahren ein verstärktes Interesse am Gegenstandsbereich in interdisziplinär ausgerichteten Forschungsbereichen wie der Thanatologie (vgl. Feldmann 2010 und die seit 2010 von Groβ et al. herausgegebene Reihe «Todesbilder: Studien zum gesellschaftlichen Umgang mit dem Tod», z. B. Groβ/Tag/Schweikardt 2011) und der sog. *death studies* ausmachen (vgl. dazu z. B. die Zeitschriften *mortality* und *death studies*), das die oben genannten Bewegungen und Veränderungen unmittelbar betrifft.

Veränderungen im Umgang mit dem Tod sind auch und gerade für die Religionswissenschaft von besonderem Interesse, da der Tod traditionell über die Religion erklärbar gemacht wird (vgl. z. B. Luhmann 2002 [2000]: 48; s. u. 2.1). So wird in einem 2018 ebenfalls im *Tagesanzeiger* erschienenen Artikel auf ein Paradox im gegenwärtigen gesellschaftlichen Umgang mit dem Tod aufmerksam gemacht: Einerseits gibt es in der Schweizer Bevölkerung offenkundig ein gesteigertes Interesse am Thema *Tod und Sterben,* aber gleichzeitig bestimmt immer noch eine gewisse Fremdheit den Umgang mit dem Thema. Das Sprechen über Tod und Sterben findet zwar statt, aber Tod und Sterben werden kaum erfahren. Weiter heisst es in dem Artikel: «Dass der Tod so stark interessiert,

liegt auch daran, dass die Religion als Orientierungsrahmen wegbricht, spirituelle Fragen aber bleiben»[5].

Interessant ist, dass hier zwischen Religion und Spiritualität unterschieden wird und damit offenbar eine in der Religionssoziologie viel diskutierte These aufgenommen wird, derzufolge institutionelle Religion und die Verbindlichkeit von Religion immer weiter abnehmen (s. o.), religiöse Fragen aber nach wie vor die Menschen beschäftigen (vgl. z. B. Luckmann 1991). Wenn ich mich in dieser Arbeit mit gemeinschaftsungebundenen Todesritualen beschäftige, werden dabei also in empirischer Hinsicht auch Fragen nach dem Verhältnis von Religion und Spiritualität aufgeworfen. Auch der Zusammenhang zwischen Tod und Transzendenz spielt, wie noch zu zeigen ist (s. u. 2.1, 2.4.2, 7.4.5, 10), eine Rolle. Ein religionswissenschaftliches Forschungsinteresse der vorliegenden Arbeit besteht deshalb auch darin, am Beispiel von gemeinschaftsungebundenen Todesritualen Veränderungen (im Verständnis) von Religion aufzuzeigen und vor dem Hintergrund gesamtgesellschaftlicher Entwicklungen von Psychologisierung, Emotionalisierung und Therapeutisierung zu diskutieren (s. u. 2.4.1–2.4.3).

Vorrangig jedoch lässt sich mein Vorhaben zu freien Todesritualen in der Deutschschweiz in einem religionswissenschaftlichen Kontext verorten, in dem es um die Bestimmung und Unterscheidung von Ritualen geht (Ritualtheorie) und um (religions)soziologische Fragen der Zuschreibung von Agency (Handlungsmacht und Wirkmächtigkeit) und des Zusammenhangs von Transzendenz, Emotion und Religion. Dieser religionswissenschaftliche Kontext ergibt sich, wie ich zu zeigen versuchen werde, unmittelbar aus meinem empirischen Gegenstandsbereich. Der grössere kulturwissenschaftliche Diskurs über Tod und Sterben und das schon erwähnte interdisziplinäre Forschungsfeld der *death studies*, die eine Fülle von Forschungsliteratur hervorgebracht haben, werden in dieser Arbeit dagegen nur selektiv an den Stellen behandelt, an denen sie unmittelbar an meine eigenen empirischen Ergebnisse anschliessen.

Als besonders relevant für die Ergebnisse meiner empirischen Untersuchungen hat sich das Konzept der *ritualisierenden Agency* erwiesen. Damit ist die Inanspruchnahme und Zuschreibung von Handlungsmacht und Wirksamkeit im Vollzug von Ritualen gemeint. Es geht also, anders gesagt, um ritualbezogene Agency, wie sie für die von mir untersuchten Selbstbilder der Ritualleitenden von besonderer Bedeutung ist (s. u. 6–9).

---

[5] Huber, Tina: Wir sterben immer langsamer, in: Tagesanzeiger, 18.01.2018. https://www.tagesanzeiger.ch/leben/gesellschaft/wir-sterben-immer-langsamer/story/13752426, letzter Zugriff: 23.08.21.

Dabei interessieren mich Rituale nicht als feste und fertige Gebilde. Vielmehr beschäftigt mich beschäftigt der Prozess, wie etwas zu einem Ritual wird. Dafür wird in der Literatur der Begriff der «Ritualisierung» verwendet. Damit verbinde ich in Anlehnung an C. Bell (vgl. Bell 1992: 72) die Entstehung einer Ritualzuschreibung durch die bewusste und gezielte Anwendung einer Handlung zur Unterscheidung von nicht-rituellen Handlungen. Solche Unterscheidungen sind für mein Forschungsfeld charakteristisch: Die Ritualleitenden unterscheiden ihre ritualbezogenen Handlungen bewusst und systematisch von gängigen religiösen, wirtschaftlichen und staatlichen Formen des Umgangs mit dem Tod.

Ritualisierung stellt in diesem Zusammenhang auch eine wesentliche Antwort auf den Umgang mit eigener Handlungsmacht und zugeschriebener Handlungs- und Wirksamkeit dar: Mit Hilfe bewusst vollzogener Ritualisierungen machen die Ritualleitenden ihre Handlungsmacht im Sinne konkreter Agencyformen sichtbar, indem sie auf strukturelle Gegebenheiten reagieren. Deshalb bieten sozialtheoretische Konzepte von Agency, die seit einigen Jahren verstärkt diskutiert werden, einen passenden theoretischen Rahmen sowohl für die Grundannahmen meiner Untersuchung («agency I» genann, s. u. 3.2) als auch für die Interpretation meiner Ergebnisse («agency II» genannt, s. u. 5.4.4).

Damit versucht die Arbeit nicht nur einen ritualthereoretischen, sondern auch einen soziologisch fundierten Beitrag, sowohl in theoretischer als auch vor allem empirischer Hinsicht zu liefern (vgl. Helferrich 2012: 30).

Methodisch soll die Frage nach dem Spielraum von zugeschriebener ritualisierender Handlungsmacht und -wirksamkeit und strukturellen Gegebenheiten innerhalb des gesellschaftlichen Feldes (s. u. 3.2.2) auf der Grundlage von Interviews mit Ritualleitenden sowie von Teilnehmenden Beobachtungen ritueller Praktiken beantwortet werden. Dazu kann ich in der vorliegenden Arbeit auf ein von mir erhobenes Korpus von insgesamt 16 Interviews mit insgesamt 18 Ritualleitenden aus der Deutschschweiz und ausgewählten Beobachtungen verschiedener Rituale zurückgreifen (s. u. 4.). Im Mittelpunkt steht die in den Interviews zum Ausdruck kommende Perspektive der Ritualleitenden, die ich an einigen Stellen mit Beobachtungen des Vollzugs der Ritualhandlungen ergänzt habe. Dafür wird auch ein Abschiedsritual ausführlicher dargestellt (s. u. 4.1).

Es hat sich als sinnvoll erwiesen, drei Ebenen von Agency für die Bearbeitung der Frage nach den Handlungsspielräumen der gemeinschaftsungebundenen Ritualleiter*innen festzulegen. Hier knüpfe ich an Helfferich (2012) und Löwenstein (2022) an, die deutlich gemacht haben, dass emprische sich und theoretische Perspektiven von Agency nicht widersprechen und die ebenfalls von verschiedenen Agencyebenen sprechen, die sie relational aufeinander beziehen.

1. Auf der ersten Ebene geht es um Konzepte von Agency, die die strukturellen Gegebenheiten und die Handlungsoptionen der Akteur*innen auf einer allgemeinen gesellschaftstheoretischen Ebene beschreiben («agency I»). Auch die Praxis der «freien» Rituale vollzieht sich nicht im luftleeren Raum, sondern ist von strukturellen Gegebenheiten bestimmt. Darunter fallen z. B. ökonomische Rahmenbedingungen und institutionelle Vorgaben der Bestattungsämter und Kommunen (s. dazu u. 4.2). Zu den strukturellen Gegebenheiten gehören aber auch die rituellen Ordnungen des sozio-kulturellen Kontextes, wie z. B. die Form des «Segens», mit denen sowohl die Ritualleitenden als auch die Teilnehmenden aufgrund ihrer Sozialisation vertraut sind. Ausserdem gehören zu den strukturellen Gegebenheiten gesamtgesellschaftliche Entwicklungen (wie z. B. Prozesse der Individualisierung) und damit einhergehende normativ besetzte Konzepte (wie z. B. der Wert der Autonomie des Individuums und die Betonung von Emotion und Erfahrung). Zugleich gehe ich in meinem Forschungsprojekt aber davon aus, dass die Ritualleitenden und die Ritualteilnehmenden nicht umfassend durch die strukturellen Gegebenheiten determiniert werden. An dieser Stelle werden sozialwissenschaftliche Konzept von *Agency* für meine Arbeit relevant.
2. Die zweite Ebene betrifft die methodologische und methodische Umsetzung der Rekonstruktion von Agency. Für den empirischen Zugriff über die Analyse von Interviews mit Ritualleitenden bietet sich das Konzept der sozialen Positionierung an (vgl. Harré/Langenhove 1991, Lucius-Hoene/Deppermann 2002: 62, De Fina/Georgakopoulou 2008, Deppermann 2015; s. u. 5.4.4).

   Damit soll herausgearbeitet werden, wie die Ritualleitenden selbst ihre eigene Handlungs- und Wirkungsmacht in den von ihnen geleiteten Ritualen darstellen und wie sich dabei im Feld positionieren («agency II»). Diese Aspekte von Agency stehen im Mittelpunkt des Methodologie-Teils (s. u. 5): Über die Positionierungen können die Agency-Konzepte der Akteur*innen rekonstruiert werden: Wie und als was für eine/r sich jemand selbst und andere in der Interaktion darstellt, impliziert in der Regel auch Hinweise auf die Wahrnehmung eigener und fremder Verantwortlichkeit, Handlungs- und Wirkungsmacht in einem konkreten Handlungsfeld und den damit einhergehenden Beziehungs- und Sozialstrukturen (Lucius-Hoene/Deppermann 2002: 59).

   Der allgemeine Zusammenhang von strukturellen Gegebenheiten und individuellem Handlungsspielräumen wird empirisch im Feld der gemeinschaftsungebundenen Todesrituale anhand von SELBSTBILDERN, AUFGABEN, der vorherrschenden AGENCYformen («agency II») und der DEUTUNGSMUSTER der Ritualleitenden rekonstruiert. Diese analytische Differenzierung entspricht

dem Vorgehen der Positionierungsanalyse und den dafür leitenden Fragen, die als Konkretisierung der o. bereits g. Forschungsfragen gelten können:

Welche Handlungsmacht/Wirkmächtigkeit (Agency) schreiben sich die Akteur*innen in den Ritualen selbst zu? Welche Handlungsmacht/ Wirkmächtigkeit (Agency) schreiben sie Anderen (anderen Ritualteilnehmenden, Verstorbenen, (externen) Autoritäten, transzendenten Kräften etc.) zu?

In den Analysen konnten drei hervorstechende Agencyformen herausgearbeitet werden, die jeweils den ebenfalls herausgearbeiteten Positionierungsfeldern NATUR, RITUAL und DIFFERENZ zugeordnet werden können. Diese sind externe Agency (Natur), kollektive Agency (Ritual) und individuelle Agency (Differenz). Eine Vielzahl von empirischen Ausdrucksformen zugeschriebener Handlungsmacht und –wirksamkeit lassen sich im Hinblick auf diese drei Agencyformen zusammenfassen.

3. Auf der dritten Ebene geht es um das Konzept der *ritualisierenden Agency*, mit dem eine weitere theoretische Verallgemeinerung angestrebt wird, die sich aus der empirischen Analyse ergeben hat. Hinter diesem Konzept steht, wie schon erwähnt, der Gedanke, dass durch Ritualisierungen Handlungsmacht und -wirksamkeit realisiert, entwickelt und gestaltet werden kann, was die Bedeutung von Ritualisierungen im Gegenstandsbereich erklärt. Die empirischen Ergebnisse der Arbeit werden deshalb hinsichtlich der Frage dargestellt, was sie über ritualisierende Agency im Feld der gemeinschaftsungebundenen Todesrituale aussagen können. An dieser Stelle wird die Bedeutung von Handlungsmacht und Wirksamkeit in den jeweiligen Positionierungen von NATUR, RITUAL und DIFFERENZ diskutiert.

   Ein wichtiges Ergebnis der Arbeit ist in diesem Zusammenhang, dass die Ritualleitenden ihre rituellen Handlungen flexibel an die jeweilige Situation anpassen und somit über eine ausgeprägte rituelle Flexibilität verfügen. Als zweites wichtiges Ergebnis ist zu nennen, dass insbesondere die Zuschreibung von *Wirksamkeit* bei den gemeinschaftsungebundenen Todesritualen eine entscheidende Rolle spielt. Für die Diskussion werden dann die theoretischen Ritualisierungskonzepte von C. Bell und C. Humphrey & J. Laidlaw herangezogen. Die Ritualleitenden müssen sich im Feld der rituellen Begleitung des Todes aufgrund von Konkurrenz legitimieren, und die Frage der Wirksamkeit der Ritualisierungen erweist sich als entscheidender als die richtige Ausführung (zu der hier anklingenden Unterscheidung zwischen performanz-orientierten Ritualen und liturgisch-orientierten Ritualen vgl. Humphrey/Laidlaw 1994: 8–11).

Der Aufbau der Arbeit folgt dem skizzierten Gedankengang. Zunächst erfolgt die Einbettung meiner Arbeit in die theoretische Auseinandersetzung mit dem Thema der Todesrituale (s. u. 2). Dabei wird zunächst der gesellschaftliche Umgang mit dem Tod in Geschichte und Gegenwart kurz diskutiert, worauf dann Studien zu Todesritualen skizziert werden, die für gemeinschaftsungebunde Todesrituale unmittelbar relevant sind. Dazu gehören sowohl klassische Arbeiten zu Todesritualen als auch neuere Arbeiten zu Veränderungen von Todesritualen. Zur Erklärung von Veränderungen von Todesritualen werden oftmals auch Veränderungen von Religion und gesamtgesellschaftliche Entwicklungen in Bezug auf einen veränderten Umgang mit Emotionen herangezogen. Daher werde ich hier auch die Diskussionen um Therapeutisierung und Psychologisierung von Religion, sich verändernde Religionskonzepte und die soziologische These einer zunehmenden Bedeutung von Coping und Emotionalisierung in der Gegenwartsgesellschaft aufgreifen.

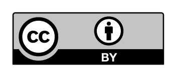
Im daran anschliessenden Kapitel beschäftige ich mich mit theoretischen Konzepten von Ritual und von Agency (s. u. 3), aus denen dann später das Konzept der ritualisierenden Agency entwickelt wird (s. u. 10). Dabei geht es um die Klärung des Ritualbegriffs und um verschiedene Ritualisierungskonzepte (vor allem von C. Bell, C. Humphrey & J. Laidlaw und J. Skorupski). Im Anschluss daran werden ausgewählte Agencykonzepte vorgestellt und diskutiert. Das sind A. Giddens Theorie der Strukturierung, P. Bourdieus Habituskonzept und Praxistheorie und der relationale Ansatz von Agency von M. Emirbayer und A. Mische.

Nachdem der thematische und konzeptionelle Kontext der Arbeit theoretisch entwickelt wurde, beschreibe ich das den empirischen Analysen zugrundeliegende Korpus (s. u. 4). Dann widme ich mich der Methodologie und Methode der Arbeit und beschreibe den Forschungsprozess mit der Datenerhebung und -aufbereitung und der Auswertung der Daten. Die Beschreibung der Textanalyse der Interviews mit Hilfe ausgewählter Methoden der Interpretativen Sozialforschung (Narrationsanalyse, Textanalyse und thematische Feldanalyse, Kodierparadigma der Grounded Theory) mündet in das Gesamtbild einer qualitativen Agency-Analyse (s. u. 5). Dabei hat sich ein Raster von Schematisierungen ergeben, mit dem die Handlungsspielräume der Ritualleitenden empirisch greifbar gemacht werden können. So folgt dann auch im Anschlussder empirische Hauptteil der Arbeit, in dem die typischen Positionierungen der Ritualleitenden herausgearbeitet werden, die sich auf mehrere thematische Felder erstrecken. Dabei erfolgt zunächst eine Zusammenschau der Felder (s. u. 6). Dann wird die empirische Rekonstruktion in den jeweiligen thematischen Feldern anhand ausgewählter Interviewbelege von NATUR (s. u. 7), RITUAL (s. u. 8) und DIFFERENZ (s. u. 9) dargestellt. Damit ein-

her gehen auch ein Vergleich der Fälle von Ritualleitung, eine Zuordnung der Fälle von Ritualleitung in einzelne thematische Felder und Positionierungen und die Darstellung der Unterschiede zwischen den einzelnen Feldern.

Im Anschluss werden die Ergebnisse unter dem Bezugspunkt von ritualisierender Agency und ritueller Flexibilität zusammenfassend dargestellt (s. u. 10). Die Arbeit schliesst mit Fazit und Ausblick (s. u. 11).

Die vorliegende Studie versteht sich als empirischer Beitrag zum Gegenstand gemeinschaftsungebundener Todesrituale in der Deutschschweiz. Sie konzentriert sich gemäss ihrer Verortung in der rekonstruktiven Sozialforschung auf die Vorstellungen der Anbieter*innen der Rituale und auf die Art und Weise, in der sich diese Anbieter*innen als «freie» und «alternative» Ritualleitende im Feld der Begleitung des Todes positionieren. Bei der Rekonstruktion der Vorstellungen der Ritualleitenden arbeitet sie die emischen Konzepte der Ritualleitenden heraus und macht auch deutlich, wo diese an etische Konzepte anknüpfen. Ritualisierende Agency und rituelle Flexibilität werden als die zentralen Strategien der Akteur*innen herausgearbeitet. Die Arbeit leistet damit auch einen exemplarischen Beitrag zur Analyse von Ritualisierungskonzepten und zur neueren Ritual-Diskussion. In religionswissenschaftlicher Hinsicht bettet die Arbeit ihre Befunde in den grösseren Rahmen der Diskussion gegenwärtiger Veränderungen von Religion und Religiosität ein. Im Wachsen des Feldes gemeinschaftsungebundener Todesrituale spiegeln sich zentrale gesellschaftliche und religionsbezogene Tendenzen. Die vorliegende Arbeit versucht, diese Tendenzen in den Selbst- und Fremdbildern und den Positionierungen der Ritualleitenden sichtbar zu machen.



2 Todesrituale im gesellschaftlichen Kontext

Für das Thema der freien Todesrituale ist die Einbettung in den gesellschaftlichen Kontext des Umgangs mit dem Tod in einem umfassenden Sinne wichtig, da die freien Todesrituale direkt an diesen anschliessen und sich von ihm abgrenzen. Es soll zunächst die zeitdiagnostische Einordnung der Verdrängung oder der Wiederkehr des Todes nachgezeichnet werden, die dann in grundlegende Bemerkungen zur sozialen Konstruktion des Todes münden. Dazu sollen die wichtigsten Begriffe und Konzepte erläutert werden, mit denen der Tod bestimmbar gemacht wird. An dieser Stelle sind auch religionswissenschaftliche Konzepte und Begriffe zu nennen, mit denen der Tod als ausserhalb der empirischen Wirklichkeit liegend gefasst werden kann. Dabei erfolgt dann auch der Rückgriff auf Religionsbegriffe, die die Sinngebung des Todes unmittelbar thematisieren (s. u. 2.1).

Wie Gesellschaften mit dem Tod umgehen,[1] ist seit den Anfängen der Ethnologie und Soziologie ein wichtiges Thema empirischer Studien und theoretischer Reflexion. Einen besonderen Stellenwert nehmen hier die klassischen Studien zu den sogenannten «Übergangsritualen» (*rites de passage*) ein, die auch von den Ritualleitenden selbst stark rezipiert werden (s. u. 2.2). Von diesen Studien sind auch neuere und gegenwärtige Arbeiten zu Todesritualen und ihren Veränderungen beeinflusst, gehen aber auch darüber hinaus. Die Rezeption und Vorstellung dieser neueren Arbeiten zu Veränderungen von Todesritualen eröffnet unmittelbare Anknüpfungspunkte und Desiderate für meine eigene Untersuchung, mit denen diese im unmittelbar einschlägigen Forschungskontext verortet werden

[1] Neuere soziologische Einführungen zum sich wandelnden Umgang mit dem Tod unter Einbezug von Todesritualen finden sich bei Howarth 2007; McManus 2013; Howarth / Jupp 1995.

L. Ruther, *Ritualisierende Agency in Todesritualen*, Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie,
https://doi.org/10.1007/978-3-658-43572-1_2

kann (s. u. 2.3). Daran anschliessend werde ich mich der These von Psychologisierung und Therapeutisierung von Religion widmen (2.4), da diese in der Religionswissenschaft breit rezepiert wird und es sich anbietet diese im Hinblick auf Veränderungen von Todesritualen zu diskutieren. In diesem Zusammenhang werden dann auch Religionskonzepte referiert, bei denen die unmittelbare Erfahrung im Zentrum steht. Schliesslich wird die These der zunehmenden Bedeutung von Coping und Emotionalisierung im gesamtgesellschaftlichen Rahmen diskutiert.

Das zweite Kapitel schliesst mit der Organisation des Todes in der Deutschschweiz, die wichtig für das Verständnis des unmittelbaren empirischen Kontextes ist und zum gesellschaftlichen Kontext von Todesritualen gehört (2.5).

2.1 Tod, Gesellschaft und Religion

Es zeigt sich, dass der Tod ein Thema ist, das im wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskurs[2] von vielen Seiten und bis heute immer wieder thematisiert wird. So gibt es seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts ein verstärktes interdisziplinäres Interesse am Feld der *Thanatologie* («Wissenschaft vom Tod», «Sterbeforschung»), im Zuge dessen die sog. «death studies» entstanden sind, deren wichtigste Zeitschriften im internationalen Raum «mortality» und «death studies» sind. Für den deutschsprachigen Raum sind z. B. die Sammelbände von Tag et al. zu nennen, die sich interdisziplinär aus sozialwissenschaftlicher, juristischer und medizinischer Perspektive mit dem Umgang mit Tod und totem Körper auseinandersetzen (vgl. Groβ et al. 201).

Zu den wichtigen Studien zählen die berühmt gewordenen kulturgeschichtlichen Arbeiten von Philippe Ariès zur Wahrnehmung des Todes vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert. In seiner «Geschichte des Todes» beschreibt der Autor, dass und wie sich das Todesbild ab dem 19. Jahrhundert entscheidend gewandelt hat und wie Urbanisierung und Medikalisierung dazu führten, dass der Tod immer mehr in der Öffentlichkeit versteckt und in diesem Sinn aus dem Alltagsleben verdrängt wurde (vgl. 1987: 715–753). Vor dem Hintergrund der viel zitierten These von der Verdrängung des Todes ab dem 19. Jahrhundert zeichnet sich seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts eine Art Wiederentdeckung des Todes ab, u. a. mit Bezug auf die Ursprünge der Sterbe- und Hospizbewegung. Der britische Soziologe Tony Walter spricht von einer

[2] Ich verstehe Diskurse «als Praktiken der Repräsentation, in denen Objekte, Subjekte und Zusammenhänge auf eine bestimmte, regulierte Weise dargestellt werden und in dieser Darstellung als spezifische sinnhafte Entitäten erst produziert werden» (Reckwitz 2008: 203).

steten Wiederkehr des Todes («Revival of Death» Walter 1994; auch 1996). Im Hinblick speziell auf die sinnlich wahrnehmbare Präsenz von Sterbenden und Toten in Künsten und Medien ist auch die Rede von einer neuen Sichtbarkeit des Todes, die ab dem Jahr 2000 beobachtet wird (vgl. Macho/Marek 2007).

Walter zeichnet die Wiederkehr des Todes in vergleichender historischer Perspektive nach und unterscheidet dabei drei Typen des Todes: den traditionellen, den modernen und den postmodernen Tod. Er schreibt jedem der drei Typen eine charakterisierende Eigenschaft zu: Den traditionellen Tod sieht er als *religiös*, den modernen Tod als *medizinisch* und den postmodernen Tod als *persönlich* geprägt an. Die zentralen Dimensionen der drei Typen hat Walter in vergleichender Perspektive gegenübergestellt, wie Abbildung 2.1 zeigt.

	Traditioneller Tod	**Moderner Tod**	**Postmoderner Tod**
Autorität	Tradition	Professionelle Expertise	Persönliche Wahl
Autoritätsfigur	Priester	Arzt	das Selbst
Dominanter Diskurs	Theologie	Medizin	Psychologie
Bewältigungsform	Gebet	Stille	Gefühlsausdruck
Das Reisende	Seele	Körper	Persönlichkeit
Körperlicher Kontext	Leben mit den Toten	Kontrollierter Tod	Leben mit den Sterbenden
Sozialer Kontext	Gemeinschaft	Krankenhaus	Familie

Abbildung 2.1 Drei Typen des Umgangs mit dem Tod nach Walter 1996: 195[3]

Abbildung 2.1 zeigt, wie sich der Umgang einer Gesellschaft mit dem Tod unterscheiden lässt und wie neben die Religion (traditioneller Tod) die Delegation der Verantwortung an Medizin, Technik, Gemeinschaft, Familie oder das Individuum getreten ist. Die Vertreter*innen der Verdrängungsthese zeichnen ein

[3] Ich übernehme die Übersetzung von H. Knoblauch (vgl. Knoblauch 2011: 3).

Bild des Todes, wie es insbesondere den charakteristischen Merkmalen des modernen Todes entspricht. Der traditionelle Tod wird ganz von der Tradition der Religion und einer sozialen Gemeinschaft bestimmt. Der moderne Tod zeichnet sich dadurch aus, dass er ganz dem Bereich der Medizin überlassen wird. Im postmodernen Tod schliesslich steht das Individuum im Zentrum des Umgangs mit dem Tod und entscheidet selbst, wie es sterben und bestattet werden möchte. Die Wiederentdeckung des Todes geht also nicht von der Religion oder der Medizin aus, sondern von den Betroffenen, d. h. von Sterbenden und Trauernden.

Mit der These der Wiederbelebung des Todes einher geht die Annahme, dass wir es mit einem gesellschaftlichen Prozess der Individualisierung zu tun haben, der immer wichtiger wird und sich dadurch auch auf den Bereich des Umgangs mit dem Tod auswirkt:

> «In a culture of individualism that values a unique live uniquely lived, the good death is now the death that we choose. The good funeral is the funeral that uniquely marks the passing of a unique individual» (Walter 1994: 2).

Die Wiederbelebung des Todes vollzieht sich für Walter in dreifacher Hinsicht:

(1) in einer Wiederbelebung des Todes als Thema,
(2) über die Bezugnahme auf die Idee, in einer traditionellen ‚natürlichen' Art zu sterben (wie sie z. B. in der Hospizbewegung um Cicely Saunders vertreten wurde) und
(3) in einer religiösen Wiederbelebung des Todes (ebd.: 3).

Walter beschreibt eine Spannung zwischen zwei zentralen Entwicklungssträngen der Wiederbelebung des Todes, die er als *expert (late-modern) strand* und *radical (postmodern) strand* bezeichnet: Einerseits gibt es immer mehr Expert*innen, die sich für neue Formen des Sterbens und Trauerns einsetzen und sich dabei vor allem an psychologischen Modellen orientieren. Andererseits gibt es eine radikale individualistische Entwicklung, bei der die Sterbenden und Trauernden sich ganz auf sich selbst berufen (vgl. Walter 1994: 198).

Für die Wiederbelebung des Todes ist nach Walter schliesslich auch eine Feminisierung des Diskurses charakteristisch. So waren es vor allem Frauen, die in den 60er Jahren die Rationalisierung, Technisierung und Medikalisierung des Todes kritisierten und sich für alternative Formen des Sterbens einsetzten. Cicely Saunders und Elisabeth Kübler-Ross waren wichtige Pionierinnen der Hospizbewegung und Sterbebegleitung, die entscheidend zu einer anderen Wahrnehmung des Todes beigetragen haben (ebd.: 13).

Im Umgang mit dem Tod geht es nach Walter seit den 60er Jahren weniger um die spirituelle Dimension des Umgangs mit der eigenen und fremden Endlichkeit und vielmehr um emotionale Zufriedenheit (ebd.: 22). Die Moderne habe zwar die ökonomischen und sozialen Probleme des Todes gelöst, das emotionale Problem des Umgangs mit dem Tod aber eher noch vergrössert. Eine Antwort auf diesen Widerspruch sei der Rückzug ins Private gewesen, der das Leiden der Sterbenden und Trauernden vor der Öffentlichkeit versteckt habe (ebd.: 23).

Der Rückgang der institutionellen Religiosität und die Technisierung und Professionalisierung des Umgangs mit dem Tod, die mit einer Herauslösung des Todes aus dem Bereich der Nachbarschaft und Familie hin zur Medizin einhergingen, führten mit Einsetzen der Moderne zu einer immer stärker werdenden Verdrängung des Todes (s. schon o.). Nassehi und Weber (1989) vertreten vor diesem Hintergrund die These, dass der Tod in der modernen Sinngebung in der Religion nicht mehr vorhanden sei und dort keinen Platz mehr habe. In der modernen Welt gebe es «kein funktionales Äquivalent für die traditionelle symbolische Sinnwelt» der Religion, so dass der Tod in der modernen Gesellschaft verdrängt werden müsse. Die Sinngebung des Todes müsse das einzelne Individuum nun selbst leisten (vgl. Nassehi/Weber 1989: 165).[4]

Wie man die Thesen von der Verdrängung und der Wiederkehr des Todes auch konkret entwickeln und miteinander verbinden mag, sind sie doch eindrückliche Beispiele für die soziale Konstruktion von Leben und Tod, die auch das Sterben als Übergang von Leben und Tod einschliesst. Soziale Konstruktionen des Todes sind über die Begriffe *Leben und Tod* als Gegensatzpaar untrennbar miteinander verbunden; ein Begriff ist ohne den anderen nicht bestimmbar. Wie die zitierten Studien zeigen, sind die Begriffe von Leben und Tod dabei einem steten Wandel unterworfen. Ihr Gebrauch sagt sehr viel über den gesellschaftlichen Kontext aus (vgl. Metcalf/Huntington 1991, vgl. Ahn/Miczek/Rakow 2011: 26, vgl. Soeffner 2007).[5] Als Ende des menschlichen Lebens konfrontiert der Tod alle

---

[4] Armin Nassehi und Georg Weber entwickeln ihre Verdrängungsthese soziologisch auf einer theoretischen Synthese der Systemtheorie von Niklas Luhmann und dem Sozialkonstruktivismus von Peter Berger und Thomas Luckmann.

[5] Die Beispiele von Hirntod und Organtransplantation zeigen dies besonders eindrücklich. So gibt es zwei Positionen zur Definition des Hirntods: Für die einen ist ein Mensch tot, wenn der Hirntod festgestellt wurde, auch wenn der Körper noch weiterhin am Leben gehalten wird. Die andere Position sieht den Hirntod als eine Station auf dem Weg des Sterbens. Der Tod ist hier erst erreicht, wenn der gesamte Organismus nicht mehr am Leben ist (vgl. Ahn et al. 2011: 26 f, vgl. Schneider 2000; vgl. Schneider 2007). Der medizinische Diskurs über den Tod wird von den Ritualleitenden weniger thematisiert, dennoch werden aber auch «Leben», «Tod» und «Sterben» von ihnen verhandelt, wie die empirischen Ergebnisse zeigen werden (s. u. 6–9). Die Bestimmung von Sterben und Tod wird vor allem bei der

Menschen, ob religiös oder nicht, mit einer Grunderfahrung von Transzendenz, da er ausserhalb der empirisch-erfahrbaren Wirklichkeit liegt. Transzendenz schliesst unmittelbar an neuere Religionsbegriffe an. Insofern ragt die Sinngebung des Todes nach diesem Verständnis wie von selbst in den Bereich des Religiösen hinein.

Entsprechend ist der Tod ethnologischen und soziologischen Ansätzen immer wieder als ein Problem beschrieben worden, das nur durch religiöse Kategorien erklärt werden kann. Bronislav Malinowski erklärt die Entstehung von Religion sogar aus einer Schwäche, die eigene Sterblichkeit zu akzeptieren (Malinowski 1973). Mit dem Soziologen Niklas Luhmann lässt sich der Tod dem Bereich der Transzendenz zuordnen, der für ihn das System von Religion definiert (s. o.). Der Tod hat seinen Bezugspunkt ausserhalb der erfahrbaren Welt und findet deshalb an der Schwelle von Immanenz und Transzendenz statt. Das Individuum kann den Tod eines Anderen erfahren und so auch den eigenen Tod antizipieren, aber der Tod selbst bleibt im Bereich der Immanenz eine Leerstelle: «Der Sinn des Todes ist ein Problem, an dem sich die Religion zu bewähren hat» (Luhmann 2002: 48). Der Tod kann nicht als Einzelproblem herausgegriffen werden. Er gewinnt nach Luhmann nur im System von Religion an Bedeutung (ebd.: 52). Bei Luhmann lässt sich Transzendenz nicht ohne Religion bestimmen. Konkret zeichnet sich Religion für ihn durch die Leitdifferenz von Transzendenz (Unbestimmbarkeit) und Immanenz (Bestimmbarkeit) aus (vgl. Luhmann 2002: 34). Aufgabe der Religion ist es, Unbestimmbares in Bestimmbares zu überführen (vgl. Luhmann 1997: 78 f). Der Tod gilt Luhmann als Beispiel für Unbestimmbarkeit *per se*, so dass er nur innerhalb eines Systems von Religion zugänglich gemacht und erklärt werden kann, d. h. bestimmbar werden kann. Anders gesagt: Immer dann wenn der Tod mit sozialen Konstruktionen des Todes erklärbar gemacht werden soll, geht es um *Religion* – auch wenn der Begriff an dieser Stelle explizit gar nicht auftaucht.

In Hinblick auf den Forschungsgegenstand dieser Arbeit stellt sich deshalb die Frage, ob und wie Transzendenz in gemeinschaftsungebundenen Ritualen sprachlich verhandelt oder anders manifest wird. Ich verstehe Transzendenz dabei als ausserhalb der unmittelbar erfahrbaren empirischen Wirklichkeit liegend. Diese sehr weitreichende Transzendenzdefinition, die nicht nur an Luhmann, sondern auch an den Transzendenz-Begriff von Thomas Luckmann anschliessen kann,[6] bietet einen wichtigen Anhaltspunkt für ein auch empirisch operationalisierbares

---

Ritualisierung der Totenpflege bzw. Handlungen mit dem toten Körper konkret, aber auch in den Reflexionen der Ritualleitenden in den Interviews und in den Bestattungsritualen.

[6] Thomas Luckmann unterscheidet zwischen kleineren, mittleren und grösseren Transzendenzen (vgl. Luckmann 1991: 166–171). «Grosse Transzendenzen» umfassen andere Wirklichkeiten, darunter auch Traum und Ekstase (ebd.: 170).

Verständnis von Transzendenz, das sich in der Auseinandersetzung mit dem empirischen Material fruchtbar machen lässt. Weitergehende und umfassende theoretische Diskussionen zu dem darauf beziehbaren Religions-Begriff sollen an dieser Stelle aber ausgespart bleiben.

Transzendenz kommt insbesondere auch in Postmortalitätsvorstellungen zum Ausdruck, da sie über den Tod hinausweisen und seine prinzipielle Unbestimmbarkeit durch Konzepte von dem, was *danach* kommt, bearbeiten: Der Begriff Postmortalität beschreibt einen Zustand *nach* dem Tod. Die darauf bezogenen Vorstellungen beantworten die Frage, ob der Tod als «Zukunft, Ende, Grenze des erfahrbaren Lebens» zu verstehen ist und wie ein «Danach» aussieht (vgl. Soeffner 2007: 202). Der von mir untersuchte Kontext ist, wie die empirischen Ergebnisse zeigen werden, vornehmlich durch Postmortalitätsvorstellungen der europäischen Religionsgeschichte geprägt. Dazu zählen nicht nur die Vorstellung der «Auferstehung», sondern auch die der «Unsterblichkeit» und der «Reinkarnation/Seelenwanderung/ Wiedergeburt». Sie haben in der europäischen Religionsgeschichte eine weit zurückgehende Tradition (vgl. Ahn 2001: 11). Gregor Ahn bestimmt diese Vorstellungen wie folgt:

> «– Unsterblichkeit als das potentiell unbegrenzte Fortbestehen eines wesentlichen Teils des Menschen (z. B. der Seele) oder des gesamten Menschen in transformierter Gestalt,
> – Auferstehung als die Wiedervereinigung der im Tod voneinander getrennten Bestandteile des Menschen, Körper und Seele, in einer jenseitigen Welt zu einem neuen, zeitlich unbefristeten Leben und
> – Reinkarnation/Seelenwanderung/Wiedergeburt als die mehrfach oder virtuell sogar unbegrenzt häufige Inkorporation eines Individuums oder wesentlicher Anteile der Persönlichkeit des Verstorbenen» (Ahn 2001: 11).

Postmortalitätsvorstellung wie die hier skizzierten sind typische Beispiele dafür, wie durch soziale Konstruktionen die Endgültigkeit und die Unbestimmbarkeit des Todes durch religiöse Sinnstiftung bearbeitet und aufgelöst werden können. Sie überführen in diesem Sinne Transzendenz in Immanenz. In den empirischen Studien wird zu fragen sein, ob ein vergleichbarer Umgang mit der Transzendenz des Todes auch in den von mir untersuchten Todesritualen feststellbar ist, was eben auch die Postmortalitätsvorstellungen betrifft (s. dazu speziell u. 7). Dass in diesem Kontext Veränderungen zu erwarten sind, belegen Erhebungen über Glaubensorientierungen von Kirchenmitgliedern für den Kontext Westeuropas, aus denen hervorgeht, dass neben der Auferstehung vermehrt auch andere Postmortalitätsvorstellungen von den Anhänger*innen der Kirchen nicht ausgeschlossen werden. So geben kirchliche Erhebungen Aufschluss darüber, dass

auch Mitglieder*innen protestantischen Glaubens die Idee der Unsterblichkeit z. B. statt mit der Auferstehung mit Reinkarnationsvorstellungen kombinieren (vgl. Zander 1999: 598–602, vgl. Ahn 2001: 33, vgl. Knoblauch 2011: 172–175). Daneben kann auch an zahlreichen anderen Beispielen beobachtet werden, dass überweltliche Begriffe wie «Himmel» und «Seele» immer mehr Eingang in einen innerweltlichen Kontext finden und dabei neu interpretiert und verortet werden (vgl. Ahn 2001: 35, Quartier 2009a).

2.2 Klassische Studien zu Todesritualen: Übergangsrituale (rites de passage)

Die klassischen Ritualtheorien von Arnold van Gennep und Victor Turner sind heute noch die wichtigsten Referenzgrössen für das Verständnis von Todesritualen. Sie werden auch im Feld selbst vielfältig rezipiert.

Grundlegend für das Verständnis von Todesritualen als Übergangsrituale ist die Vorstellung des Todes als Übergang in einen anderen Bereich, mit dem die menschliche Endlichkeit überschritten wird und der in Jenseitsvorstellungen und rituellen Handlungen thematisiert wird (vgl. z. B. Hertz 1907, van Gennep 1986 [1909], Bloch 1971, Metcalf/Huntington 1991).

Übergangrituale (*rites de passage)* bestehen nach van Gennep (1909) aus drei Phasen:

(1) Trennung von einem Status (Separation),
(2) Übergangszustand (Transition) und
(3) Eingliederung in einen neuen Status.

Zu jeder dieser Phasen beschreibt van Gennep wiederum einzelne Rituale: Trennungs-, Umwandlungs- und Angliederungsrituale. Bezogen auf Bestattungsrituale lassen sich die einzelnen Phasen wie folgt anwenden: Es gibt ein oder mehrere Ritual(e) zur Trennung der Toten von den Lebenden, aber auch der Lebenden von der Toten (Phase 1); es gibt Rituale, die den Übergang vom Leben zum Tod verdeutlichen (Phase 2), und es gibt Rituale, die die Lebenden in das (Weiter-)Leben ohne die Toten entlassen (Phase 3). Es wird sich zeigen, dass die Sichtbarmachung von Übergängen in gegenwärtigen Todesritualen von zentraler Bedeutung ist, was auch damit zu tun hat, dass die klassischen Ritualtheorien auch von den Akteur*innen selbst rezipiert werden (s. u. 8.4.1).

Neben van Gennep's Theorie findet bis heute Victor Turner's Ritualtheorie von 1969 (*The ritual process – structure and antistructure*) eine breite Rezeption, da

sie die Performanz des Übergangs sehr stark verdeutlicht. Victor Turner hat sich in seinen Untersuchungen vor allem auf die zweite Phase, den Übergangszustand, konzentriert und diese Phase als „liminale" Phase (Zwischen-Phase) beschrieben. Der liminalen Phase schreibt er eine Antistruktur zu, die im Gegensatz zur alltäglichen gesellschaftlichen Struktur steht und in der die ansonsten gültigen üblichen sozialen Strukturen und üblichen Rollen aufgehoben werden. In dieser Phase findet sozialer Wandel statt. Oftmals wird die liminale Phase durch einen symbolischen Tod und durch Wiedergeburt versinnbildlicht (vgl. Turner 1967; 1969). Wichtig in dieser Theorie sind die Begriffe *Limitas* (Schwellenphase) als Phase des Chaos und der Entstehung von *Communitas* (Gemeinschaftsgefühl). Das Gemeinschaftsgefühl steht in der Phase des Übergangs im Mittelpunkt und wird als solches von den Beteiligten erfahren. Communitas und Limitas verkörpern die transformative Kraft eines Rituals. Die Idee der Übergangsrituale und vor allem der Communitas und der Limitas haben auch ausserhalb von Lebensübergängen verbreitet Anwendung gefunden. Turner selbst bezieht sie auch auf vielfältige gesellschaftliche Veränderungen, sofern sie durch Umbrüche gekennzeichnet sind (vgl. Turner 1982).

In der breiten Anwendung und relativen Vagheit der Konzepte von Turner liegen zugleich die Stärke und die Schwäche dieses Ansatzes. Das Verdienst liegt in der Fokussierung auf die «Gestaltungskraft ritueller Prozesse, die individuelle und kollektive Kreativität freisetzen» (Bräunlein 2012: 157). An diesem Punkt setzen auch viele freie Rituale an, wie im empirischen Teil noch deutlich wird (s. u. 4–9).

Auch Emile Durkheim und sein Schüler Robert Hertz haben die soziale Bedeutung der Todesrituale für den Zusammenhalt einer sozialen Gemeinschaft betont. Schon in den «elementaren Formen des religiösen Lebens» von 1912 geht Durkheim auf die soziale Bedeutung des Trauerns ein. Bemerkenswert ist hier die Beobachtung, dass Trauern und emotionale Betroffenheit nicht automatisch miteinander verbunden sein müssen. Die Trauer ist, so Durkheim, nicht in erster Linie der direkte Ausdruck einer emotionalen Betroffenheit, sondern sie dient als soziale Praxis vor allem der Herstellung von Gemeinschaft im Sinne einer Solidarität gegenüber der Gruppe, deren Zusammenhalt durch den Verlust eines Mitgliedes gefährdet ist (vgl. Durkheim [1912] 1981: 538). Insofern gibt es eine soziale Erwartung des Trauerns, die sich nicht an die eigene Betroffenheit wendet, sondern daran, diese nach aussen zu demonstrieren und die deshalb als Pflicht erlebt werden kann:

> «Man klagt nicht, weil man traurig ist, sondern weil man die Pflicht hat zu klagen. Es handelt sich um eine rituelle Haltung, die man aus Respekt für den Brauch

anzunehmen verpflichtet ist, die aber in starkem Maβ unabhängig ist vom Gefühlszustand des Individuums» (Durkheim [1912] 1981: 532).

Die Handlungen der Trauernden stärken das Gemeinschaftsgefühl der Gruppe, so dass der Zusammenhalt wiederhergestellt werden kann (vgl. Durkheim [1912] 1981, 532–540). Robert Hertz, ein Schüler von Durkheim, knüpft in seinem Essay «Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort» (1907) am Beispiel der Doppelbestattung in Indonesien (Borneo) an den Gedanken der Gefährdung der Gemeinschaft durch den Tod an. Der Tod ist nach Hertz ein Ereignis, bei dem sich Körper, Seele und Gesellschaft neuformieren. Vom toten Körper, dem Leichnam, geht zunächst eine biologische, eine soziale und eine psychologische Bedrohung aus. Um dieser Bedrohung etwas entgegenzusetzen, wird die von Hertz beobachtete Praxis der Doppelbestattung vollzogen, bei der der Leichnam von der Gemeinschaft zunächst entfernt wird (Desintegration). Darauf erfolgt eine Trauerzeit, und mit der Endbestattung wird der Verstorbene dann in die Welt der Ahnen überführt und damit in die Gemeinschaft zurückgeholt (Synthese). Der Tod erschüttert also die Grundlage der Gesellschaft (vgl. Hertz 2007 [1907]: 154). Um die Gesellschaft nicht dauerhaft zu bedrohen, werden Reinigungsriten durchgeführt, die am Leichnam erfolgen. Die rituellen Handlungen am Leichnam dienen nicht nur der Beseitigung des toten Körpers, sondern sie bedingen symmetrisch dazu, dass die Seele den Körper verlassen kann und die Trauernden von ihrer Trauer befreit werden. Zunächst muss der Leichnam beseitigt werden, da er eine Gefahr darstellt. Deren äusserliches Anzeichen ist der Leichengeruch, der durch seine unmittelbare Wahrnehmbarkeit an die Möglichkeit eines weiteren Todes erinnert. Der Übergang wird dabei durch die Praxis der Doppelbestattung sichtbar am Leichnam vollzogen. Die erste Bestattung dient der Entfernung des Leichnams aus der Gesellschaft (Desintegration), und erst über die zweite Bestattung findet dann die Verbindung der Verstorbenen zu den Ahnen, also eine Synthese statt (vgl. Hertz 2007 [1907]: 160). Die Gemeinschaft konstituiert sich zwischen beiden Bestattungen neu. Die Endbestattung stellt zugleich den Übergang der Seele des Verstorbenen zu den Ahnen wie auch die Beendigung des Trauerprozesses für die Hinterbliebenen dar (ebd.). Das Ritual wendet sich also an Verstorbene und Hinterbliebene gleichermassen.

An die Überlegungen von Hertz hat Alois Hahn in einer soziologischen Studie von 1968 angeknüpft. Inspiriert von Hertz beschreibt er den Doppelcharakter der Leiche und entwickelt diese Idee weiter. Im Original bei Hertz heisst es:

> «Der Tod beschränkt sich nicht darauf, der sichtbaren körperlichen Existenz eines Lebenden ein Ende zu setzen; er zerstört zugleich das soziale Dasein, das die physische Individualität überlagert und dem das kollektive Bewusstsein [conscience collective] eine mehr oder weniger große Bedeutung und Würde verleiht» (Hertz 2007 [1907]: 152).

Nach Hahn wird die Persönlichkeit des Verstorbenen in Anwesenheit des Leichnams noch einmal als vorhanden erlebt und dadurch über den toten Körper zugleich mitvergegenwärtigt: «Der Leichnam ruft die Vorstellung einer Persönlichkeit hervor und macht die Person appräsent» (Hahn 1968: 4). Obwohl das Leben eines nahen Angehörigen zu Ende gegangen ist, ist seine Person noch «appräsent» und damit noch in unseren Vorstellungen und Handlungen gegenwärtig: «Der Leichnam repräsentiert für die Hinterbliebenen die Persönlichkeit des Verstorbenen, an den man sich erinnert, auf den man handlungsmäßig eingestellt ist und in der Regel auch noch für eine Weile bleibt». Aus dieser Perspektive ist der Leichnam für die soziale Funktionalität des Todesrituals als Übergangsritual nicht nur eine Bedrohung (s. o.), sondern zugleich auch eine Chance und Ressource der Vergegenwärtigung eines Mitglieds der sozialen Gemeinschaft.

Die Studien von Hertz und Hahn werden hier herausgegriffen, weil darin die Bestattung als Beseitigung des toten Körpers und als Ende bzw. Transformation der personalen Identität zum Ausdruck kommt und weil der Umgang mit dem toten Körper und die daraus resultierenden Implikationen für den Trauerprozess von den von mir interviewten Ritualleiter*innen breit reflektiert werden (s. u. 7, 8 und 9).

Hier zeigt sich ein Zusammenspiel von Biologie und Gesellschaft, das für die Übergangsrituale offenbar von grosser Bedeutung ist, weil durch das Ritual eine Veränderung des Körpers (die auch sinnlich unmittelbar wahrnehmbar ist, s. o.) auch als Veränderung der Gemeinschaft, d. h. als soziale Veränderung erlebt und erfahren werden kann. Todesrituale dienen also nicht primär dazu, den Umgang mit dem toten Körper zu regulieren, sondern dazu, einen sozialen Übergang zu vollziehen und dadurch für die Beteiligten erfahrbar zu machen:

«Ceremonies must transform the corpse into a properly deceased person; death is only the necessary condition for the departure from the world of the living» (Myerhoff 1982: 109).

Nach dieser Vergewisserung der Bedeutung von Todesritualen als Übergangsritualen sollen im Folgenden Veränderungen von Todesritualen beschrieben werden, die näher an den aktuellen Gegenstandsbezug meiner Studie heranführen.

2.3 Veränderungen von Todesritualen

Metcalf und Huntington argumentieren in ihrer vergleichenden anthropologischen Studie *Celebrations of Death* (1991) zusammenfassend, dass sich daran, wie eine Gesellschaft rituell mit dem Tod umgeht, wichtige soziale und kulturelle Werte dieser Gesellschaft ablesen lassen (vgl. Metcalf/Huntington 1991: 25). Diese Einsicht ist für den Zusammenhang von gesellschaftlichen Werten und Veränderungen von Todesritualen relevant; es gibt empirische Belege dafür, dass sich gesellschaftliche Veränderungen des sozialen und kulturellen Wertesystems konkret in Veränderungen im Umgang mit dem Tod, d. h. in der Gestaltung und Performanz von Todesritualen manifestieren. Obwohl es in dieser Untersuchung schwerpunktmässig um gemeinschaftsungebundene Todesrituale geht, lässt sich festhalten, dass sich solche Veränderungen auch in Todesritualen innerhalb einer religiösen Gemeinschaft zeigen. In den letzten Jahren sind deshalb Todesrituale und ihre aktuellen Veränderungen in vielen unterschiedlichen geographischen und institutionellen Kontexten in sozialwissenschaftlichen Studien zum Thema gemacht worden (vgl. hierzu die Sammelbände von Garces-Foley 2006, Jacobsen 2013, Venbrux 2013, die für meine eigene Studie unmittelbar relevant sind und eine genauere Verortung erlauben).

Aus kulturwissenschaftlicher Perspektive sind hier z. B. Arbeiten zu einer «alternativen» Trauerkultur zu nennen, die sich mit Veränderungen von Bestattungen seit den 80er Jahren (ausgelöst u. a. durch die Hospizbewegung und durch die Verbreitung der Infektion mit dem HIV-Virus: vgl. Lüddeckens 2015: 212) auseinandersetzen (vgl. Sörries 2008, 2011), aber auch weiter zurückgreifende Arbeiten aus kulturhistorischer Perspektive (vgl. Fischer 1997, 2001, 2011). Anders als in diesen Arbeiten geht es in der vorliegenden Arbeit aber nicht um die Frage nach einem gesellschaftlichen Wandel der Bestattungskultur, wie er sich seit den 90er Jahren abzeichnet (vgl. Sörries 2008, vgl. Fischer 2003: 225–238). Neu aufgekommene Besonderheiten der Friedhofs- und Bestattungskultur wie z. B. Gräberarten, Friedwälder und Aschediamanten stehen für sich genommen ebenso wenig im Mittelpunkt wie der postulierte Wandel der Friedhofs- und Bestattungskultur im Allgemeinen. Auch geht die vorliegende Arbeit nicht automatisch von einem Wandel, sondern auch von einer Kontinuität der Bestattungskultur aus, wie sie sich z. B. über die genaue Analyse der gemeinschaftsungebundenen Todesrituale zeigen lässt (s. u. 6–9).

Zu nennen sind im vorliegenden Zusammenhang auch die z. T. schon erwähnten Arbeiten von T. Walter (s. o. 2.1), in denen sich der Autor mit Organisationsformen von Bestattungen und Veränderungen in den professionellen Aufgabengebieten und Zuständigkeiten der Bestattung und Begleitung der Toten

und Trauernden in Europa, Japan und Nordamerika auseinandergesetzt hat (vgl. Walter 2005, 2012, 2015, 2017) und auf die ich bei der Beschreibung meiner Datengrundlage noch zurückkommen werde, weil sie zu den Rahmenbedingungen der von mir untersuchten Todesrituale gehören (s. u. 4).

Weiter sei an dieser Stelle auf Arbeiten hingewiesen, zu denen sich hinsichtlich bestimmter Beobachtungen Überschneidungen zu meinen Befunden ergeben. So gehören zu den weitreichenden Veränderungen des Umgangs mit dem Tod in dem von mir untersuchten Deutschschweizer Kontext Veränderungen des Umgangs mit Emotionen (auch in Bezug auf Trauer s. u. 11) und die Betonung des Wertes von Autonomie bei der Wahl der Art des Bestattungsrituals (s. u. 9.4.2). In diesen Punkten ergeben sich Überschneidungen zu den Beobachtungen bei Myerhoff, die darauf hinauslaufen, dass moderne Übergangsrituale immer mehr in den Bereich des Privaten gedrängt werden (vgl. 1982: 126, 129), was auch an anderen Stellen konstatiert worden ist. So beschreibt auch Walter einen Bedeutungsverlust traditioneller Rituale zugunsten eines Bedeutungszuwachs privater Trauernormen, die sich losgelöst von Ritualen und institutionellen Regeln finden, deswegen aber nicht weniger reguliert sind (s. dazu schon o. 2.1 die Ausführungen zum «postmodernen Tod» nach Walter). Angeführt wird z. B. die Norm, dass die Trauer eine gewisse Expressivität erhalten, aber nur über einen beschränkten Zeitraum erfolgen solle (vgl. Walter 1999: 148–152). Und auch Jakoby et al. stellen mit Bezug auf gegenwärtige Entwicklungen eine Tendenz zur Emotionalisierung der Trauer fest, der für sie in einem Wandel von *Verhaltens*- zu *Gefühls*normen besteht (2013: 254), was in einem Widerspruch zu der bei Durkheim betonten sozialen Relevanz der Trauer steht, für die gerade nicht die Gefühle selbst, sondern die soziale Verpflichtung zur Trauer im Zentrum standen (s. o. 2.2). Auch in den von mir untersuchten freien Bestattungsritualen in der Deutschschweiz lässt sich eine Emotionalisierung in Form der Betonung privater Trauernormen als Bestandteil des Rituals beobachten (s. u. 11). In diesem Sinne könnte man auch davon sprechen, dass die (z. T. öffentlichen) Rituale privater werden. Dazu passt auch die von verschiedenen Autor*innen konstatierte Entwicklung zu sogenannten *life-centred funerals,* in denen das Leben und die Einzigartigkeit der Verstorbenen im Zentrum stehen, womit nicht nur eine Individualisierung, sondern auch eine Privatisierung des Rituals einhergeht (vgl. Walter 1994: 175, Bailey/Walter 2015; s. auch o. 2.2 die Hinweise auf die zunehmende Vielfalt von Postmortalitätsvorstellungen bei Kirchenangehörigen). Ich komme darauf abschliessend noch zurück, wenn ich meine Beobachtungen zur Flexibilität der Todesrituale in den grösseren Kontext gesamtgesellschaftlicher Entwicklungen stelle, wie sie unter den Stichworten Emotionalisierung, Individualisierung, Psychologisierung und Therapeutisierung diskutiert werden (s. u. 11).

Freie Bestattungsrituale sind nicht nur aus kulturwissenschaftlicher und soziologischer Perspektive untersucht worden, sondern auch aus theologischer Sicht. So setzen sich Hermelink (2000), Kramer Abebe (2000) und Fincke (2004) mit den Anbieter*innen freier Bestattungsritualen auseinander. Kramer Abebe und Fincke haben dabei auch die Szene der freie Ritualleiter*innen und Redner*innen in der Schweiz analysiert. Die Veränderungen kirchlicher Todesrituale haben vor diesem Hintergrund auch damit zu tun, dass Kirchenmitgliedschaft und Inanspruchnahme von Bestattungsritualen nicht mehr zwingend zusammenfallen, dass, allgemein gesagt, immer weniger Menschen auch Mitglieder von Kirchengemeinden sind. Die Trauergemeinschaften werden deshalb zunehmend heterogener; auch ehemalige Mitglieder, die aus der Kirche ausgetreten sind, und kirchenferne Personen nehmen an den Trauerfeiern teil, so dass nicht mehr wie selbstverständlich von einer Einbettung der Teilnehmer*nnen in eine religiöse Gemeinschaft ausgegangen werden kann. Theolog*innen werden so gesehen vor die Aufgabe gestellt, ihr traditionelles kirchliches Bestattungsritual zu reflektieren und mit individuellen Wünschen zur Gestaltung des Rituals in Einklang zu bringen, so dass auch in diesem Kontext mit Erwartungen einer Individualisierung des Rituals zu rechnen ist (vgl. Bieritz 2008, Klie 2008, 2015 et al., Fechtner 2015, Grethlein 2015, Kunz 2015, Morgenthaler 2015, Schlag 2015, Weyel 2015). Bei Brouwer 2015 wird beispielsweise konkret diskutiert, ob der/die Verstorbene aus theologischer Sicht mit «du» angesprochen werden dürfe und welche Implikationen damit verbunden sind. In der liturgischen Regulierung der evangelischen Bestattungspraxis (z. B. in Form spezieller Agenden) ist dies nicht vorgesehen, da sich die Bestattungsfeier vor allem an die Trauernden zu richten habe. Aus seelsorgerlicher Verantwortung spricht sich Brouwer aber dafür aus (vgl. 2015: 240).[7] Diese Arbeiten sind für mich interessant, weil das Phänomen freier Bestattungsrituale von theologischer Seite schon früh aufgegriffen wurde und die Ausführungen zu den Veränderungen kirchlicher Rituale deutlich machen, worin die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zu freien Todesritualen und den von mir beschriebenen Entwicklungen bestehen.

---

[7] Cäcilie Blume hat aus praktisch theologischer Sicht die Bedeutung von populärer Musik bei Bestattungen untersucht (Blume 2014). Dabei hat sie die Perspektive der Pfarrer*innen und der Wünschenden (der Angehörigen der Verstorbenen sowie die Rituale selbst, gegenübergestellt. Dabei hat sie ähnlich wie in meinem Vorhaben drei Perspektiven gegenübergestellt, die Perspektive der Ausführenden der Rituale, die der Angehörigen und die der Rituale selbst. Ihr Erkenntnisinteresse und ihre Methoden (standardisierte Befragungen) unterscheiden sich aber deutlich von meinem Forschungsinteresse und der Anlage meiner Arbeit. Sie sieht vor allem eine emotionale Bedeutsamkeit von Musikwünschen in Bestattungsritualen. Die Funktion von Bestattungsmusik läge in der Vergegenwärtigung der verstorbenen Person und der Unterstützung der eigenen Trauerbewältigung (ebd.: 259).

Zahlreiche Untersuchungen zeigen zudem, dass Veränderungen von Bestattungsritualen oftmals allgemeiner Natur sind, also sowohl in gemeinschaftsgebundenen (z. B. vgl. Brouwer 2015) als auch in gemeinschaftsungebundenen Kontexten anzutreffen sind. Damit nähern sich gemeinschaftsgebundene und gemeinschaftsungebundene Rituale einander an. In beiden Kontexten kommen Elemente vor, die sowohl religiös als auch säkular gedeutet werden können (vgl. Quartier 2009, Wojtkowiak et al. 2010, Mathijssen 2013, 2017). Die oft anzutreffende Rede von *alternativen* Bestattung(sritual)en ist daher irreführend, wenn damit einseitig auf Phänomene ausserhalb der kirchlichen Bestattungskultur aufmerksam gemacht werden soll (vgl. Sörries 2008, Schäfer 2011). Zur Beschreibung des Feldes gegenwärtiger Bestattungsrituale erscheint mir die Typologie von Holloway et al. (vgl. 2013: 2) treffender. Sie beschreiben einen traditionellen Typus, der sowohl religiös(er) als auch säkular(er) sein kann, einen alternativen, individuell massgeschneiderten Typus, der durch feierliche Events gekennzeichnet ist (Eventisierung), und einen technologischen Typus, bei dem eine hochtechnisierte und rationalisierte Form der Bestattung des Körpers im Fokus steht (wobei bei den Autor*innen die Grenzen zwischen Bestattungshandwerk und –ritual nicht immer klar zu ziehen sind). Die Studie von Holloway et al. ist für mein Vorhaben wichtig, insofern hier die gleichen Erhebungsmethoden gewählt wurden, die auch meiner Studie zugrunde liegen. Die Daten bestehen aus Beobachtungen von Bestattungen sowie aus Interviews mit Ritualleitenden und Angehörigen (in diesem Fall Familien) (vgl. 2013: 31). Aus den Befunden geht hervor, dass die Bestattungen eher *celebrations of life* (Feiern des Lebens) sind und weniger im klassischen Sinn einen Übergang symbolisieren (ebd.. 35), was zu der auch bei Walter festgestellten Tendenz zu *life-centered funerals* passt (s. o.). In Abgrenzung zu Holloway et al. konzentriert sich meine Untersuchung vor allem auf Todesrituale, die stark ritualisiert sind. Dabei hat sich gezeigt, dass sich die freien Rituale tatsächlich auch symbolisch mit dem Tod und dem Übergang in einen anderen Zustand auseinandersetzen, dafür aber andere Deutungsmuster wählen als traditionelle Rituale (s. dazu u. konkret 6–9); der von Holloway et al. aus meiner Sicht sehr passend so genannte «individuell massgeschneiderte Typus des Bestattungsrituals» kommt in dem von mir untersuchten Deutschschweizer Kontext nicht ohne Thematisierungen und Manifestationen von Transzendenz aus, umfasst also mehr als nur eine *Feier des Lebens.*

Meine am Beispiel der Deutschschweiz vorgenommenen Beobachtungen weisen in dieser Hinsicht viele Überschneidungen mit Studien auf, die sich auf die Situation in den Niederlanden beziehen. In den Niederlanden wurden sowohl kirchliche als auch nichtkirchliche Bestattungsrituale hinsichtlich der zugrundeliegenden Konzepte und vorfindbaren Praktiken untersucht. Die Studien

von Mathijssen für kirchliche und nichtkirchliche Rituale (2013), von Quartier für katholische Rituale (2009) und von Venbrux zu Gedenkritualen (2012) haben ergeben, dass in allen Ritualen gleichermassen individuelle und kollektive Deutungsressourcen vorkommen. Dabei fällt besonders auf, dass Stabilität und Wiederholbarkeit (*routinization*) auch in nichtkirchlichen freien Ritualen wichtige Elemente sind (vgl. Mathijssen 2013: 151). Mathijssen (2017) hat mit einem mixed methods-Forschungsdesign gegenwärtige rituelle Praktiken und Glaubensvorstellungen der Trauernden in den Niederlanden untersucht. Die Beobachtungen sind sehr nah an meiner eigenen Untersuchung, insofern das theoretische Konzept des «situational belief», mit dem die empirischen Ergebnisse diskutiert werden, sehr gut die Perspektive der Trauernden abbildet. Ähnliche Beobachtungen wurden auch in meiner Studie gemacht. Die Arbeit verortet sich aber anders als meine Arbeit viel stärker in der Tradition der «death studies» (s. o. 2.1) und unterscheidet sich vor allem in ihrem methodologischen und methodischen Zugriff von der an der rekonstruktiven Sozialforschung orientierten Vorgehensweise in dieser Arbeit (s. dazu u. 5). Quartier arbeitet für den niederländischen Kontext heraus, dass in katholischen Bestattungsritualen Symbole und Praktiken vorzufinden sind, die sowohl persönlicher als auch religiöser Art sind. Transzendenz und Immanenz sind dabei mögliche Ausprägungen des gleichen rituellen Bedeutungszusammenhangs. Er bezeichnet diese Bewegungen zwischen Säkularität und Religiosität als rituelle Pendelbewegungen (vgl. Quartier 2009: 201). Diese metaphorische Beschreibung erfasst auch viele meiner Beobachtungen sehr treffend. Neue rituelle Praktiken im Kontext des Todes werden ebenfalls von Venbrux für den niederländischen Kontext untersucht. Er hat die Neuerfindung von Allerheiligen beobachtet, ein traditionell kirchlicher Anlass des Totengedenkens, der mit einer neuen individuellen und kollektiven Praxis als nicht länger kirchlich gebundenes Gedenkfest wiederbelebt wird (vgl. Venbrux 2012: «re-invention»). Diese in den Niederlanden entstandenen Studien zeigen auf exemplarische Weise auf, dass wir es mit den Veränderungen der Todesrituale offenbar mit einem nicht auf einzelne Regionen begrenzten Phänomen zu tun haben, sondern Spuren eines auch regional wie gesamtgesellschaftlich übergreifenden Phänomens finden.

Das gilt offenbar auch religionsübergreifend. So hat Venhorst in muslimischen Ritualen in der niederländischen Diaspora lebenszentrierte muslimische Rituale beobachtet, in denen «lived eschatologies» zum Ausdruck kommen (vgl. Venhorst 2013: 71–93). Venhorst/Venbrux/Quartier haben in einer früheren Untersuchung zur niederländischen Diaspora zudem verschiedene Ebenen des Ritualtransfers bei islamischen Todesritualen beobachtet (vgl. 2011: 185). Sie stellten in einer

heterogenen Gruppe von Muslimen einen Ritualtransfer auf verschiedenen Ebenen fest, zu denen sie «time, objects, languages, sounds, senses, commentary criticism» zählen (ebd.).

Auch für den Buddhismus sind in ausgewählten Regionen neue Herausforderungen in der Gestaltung von Bestattungsritualen festgestellt worden. Religiöse, politische, soziale und ökonomische Entwicklungen haben so etwa zur Entstehung von neuen Bestattungspraktiken in Japan beigetragen (vgl. Rowe 2011: 2). Rowe zeigt, dass sich im Umgang mit den Toten in Japan eine fundamentale Herausforderung für den japanischen Buddhismus ergeben hat (ebd.): Sich verändernde Lebensformen stellen das traditionell buddhistische Familiengrab in Japan in Frage und führen zu einer steigenden Nachfrage von neuen Bestattungsformen und zu neuen Umgangsformen mit Tempeln, die auf individueller Wahl und weniger auf Verpflichtung basieren (ebd.: 4).

Abschliessend soll im Folgenden noch spezieller auf die religionswissenschaftliche Perspektive auf Bestattungsrituale eingegangen werden, weil innerhalb dieser Perspektive ein ritual- und diskurstheoretischer Fokus gesetzt wird und die vorliegende Studie aus diesem Kontext hervorgegangen ist.

In der deutschsprachigen Religionswissenschaft sind Veränderungen von Bestattungen mehrfach und unter unterschiedlichen Perspektiven untersucht worden (vgl. Heller/Winter 2007, Kirsch 2007, Krüger 2007). Kirsch untersuchte vor allem Bestattungsinstitute und -redner*innen sowie die Diskurse, die innerhalb des sich wandelnden Umgangs mit dem Tod vorherrschen. Krüger untersuchte ritualökonomische Veränderungen.

Im internationalen Kontext zeigen sich auch in diesem Zusammenhang wieder weitreichende Überschneidungen mit meinen eigenen Beobachtungen. So hat Garces-Foley (2003) für den US-Amerikanischen Kontext in einer Untersuchung über nichtkirchliche Rituale mit Bezug auf das Spannungsfeld von ritueller Praxis, Ansprüchen der Ritualleitenden und Ansprüchen der Ritualteilnehmenden ähnliche Beobachtungen gemacht, wie sie in den für meine Studie unmittelbar relevanten Arbeiten von D. Lüddeckens berichtet werden (s. u.). Beobachtet wurden einerseits der informelle Charakter und die Betonung von Spontaneität in freien Ritualen, andererseits eine hoch standardisierte Ritualstruktur. Zudem finden sich neben der Fokussierung des Rituals auf das Diesseitige, das Leben der Verstorbenen (*life-centred*, s. o.) auch in nichtkirchlichen Ritualen geteilte Glaubensvorstellungen. Diese können sich in Postmortalitätsvorstellungen unterschiedlichster Art äussern, z. B. als persönlicher Unsterblichkeitsglaube, in einem Glauben an Gott oder in der von den Anwesenden geteilten Bedeutung der Führung eines ethisch verantwortlichen Lebens (vgl. Garces-Foley 2003: 287).

Auch auf die Rolle der Ritualleiter*innen (die in meiner Studie zentral sind, s. u.) gehen einige Arbeiten verstärkt ein. Für den britischen Kontext diskutiert Walter unterschiedliche Teilnehmerrollen zwischen Ritualleitung, Trauernden und Verstorbenen (vgl. Walter 2004). Er beschreibt die modernen professionellen AkteurInnen in diesem Feld (*death work*) als Mediator*innen zwischen den Toten und den Hinterbliebenen (ebd.: 384). Macdonald (2011) hat mit Bezug auf die Situation in Neuseeland eine Studie über Ritualleitende vorgelegt, die sie «ritual-makers» nennt und denen sie eine besondere Expertise für die vorherrschenden Rituale ihres gesellschaftlichen Kontextes zuschreibt. Sie konstatiert ein verstärktes Interesse an «ritual-making» seit den 70er Jahren; die Ritualleitenden bemühen sich um eine Orientierung an den Glaubensvorstellungen der Teilnehmenden. Dabei geht es aber nicht primär um Individualisierung (s. schon o.) im Sinne einer Orientierung an einzelnen Personen, sondern darum, vorhandene spirituelle und religiöse Perspektiven und Elemente im rituellen Rahmen zu reflektieren, die von den Kund*innen mitgebracht werden, aus verschiedenen kulturellen und religiösen Traditionen stammen und explizit eingefordert werden. Gewünscht werden, so das Ergebnis, gemeinschaftsungebundene, unabhängige, durch eine*n Ritualleiter*in geführte Rituale. Christliche Glaubenssysteme können dabei offenbar bewusst inkorporiert werden, aber auch unbewusst einfliessen (vgl. Macdonald 2011: 26 f). Christliche Elemente werden im Ritual als Teil des kulturellen Erbes verwendet und weniger als unmittelbarer Ausdruck religiöser Überzeugungen der Teilnehmenden. Die Intention der Ritualleiter*innen sei zwar, die Glaubensvorstellungen der Klient*innen auszudrücken, tatsächlich würden die Rituale aber typischerweise eine Kombination von Glaubensvorstellungen der Ritualleiter*in und der Klient*innen darstellen (ebd.). Diese Studie ist ein weiterer anschaulicher Beleg dafür, dass die in dieser Studie beobachteten Veränderungen in Todesritualen bei allen Unterschieden und Variationen regional und national übergreifende, 'globale' gesellschaftliche Prozesse spiegeln.

Die systematische religionswissenschaftliche Untersuchung freier Bestattungsrituale *in der Deutschschweiz* steht allerdings noch in ihren Anfängen. Neben den Arbeiten von D. Lüddeckens (2015a und b, 2018), an die meine Studie unmittelbar anschliesst (s. u.), finden sich weitere vereinzelte Beiträge, die aber über eine beschreibende Bestandsaufnahme kaum hinausgehen, jedoch das Feld schon seit seinen Anfängen beschrieben haben (vgl. Caduff 1999, Fincke 2000, Kramer Abebe 2000, Halter 2007). Die Angebote von freien Ritualleitenden werden in diesen Studien im Kontext von individualisierten Bestattungswünschen betrachtet. Mit Bezug auf die Anbieter*innen der freien Ritualleitung in der Deutschschweiz wird bei Halter das (inzwischen nicht mehr bestehende, aber für die Entwicklung

des Felds sehr wichtige) «Ritualnetz» aufgeführt, zudem der Verband Freischaffender Theolog*innen sowie ganzheitlich orientierte Bestattungsunternehmen (vgl. Halter 2007: 232–234). Inzwischen hat sich das Feld der Ritualleitenden noch weiter ausdifferenziert (s. dazu u. ausführlicher 4).

Mein eigenes Forschungsinteresse an Todesritualen ist aus einem von Dorothea Lüddeckens initiierten und geleiteten Forschungsprojekt hervorgegangen, in dem Interviews mit Ritualleiter*innen geführt wurden und in dem ich als wissenschaftliche Mitarbeiterin mitgearbeitet habe (vgl. zum Projekt Lüddeckens 2015a und 2015b, 2018). Aus diesem Forschungsprojekt ergab sich meine eigene Untersuchung, in der weitere Daten erhoben wurden und die bereits erhobenen Interviews vertieft analysiert wurden.

Mein Forschungsvorhaben zu den gemeinschaftsungebundenen freien Ritualen knüpft vor allem an die Arbeiten von Lüddeckens zu den Wirkungszusammenhängen von ritueller Praxis und ihren Konzeptionen im Kontext von Bestattungsritualen ausserhalb einer religiösen Gemeinschaft an (vgl. Lüddeckens 2015a, 2015b, 2018). In diesen Arbeiten werden Fragen von „ritueller Selbstermächtigung und struktureller Flexibilität" in freien Bestattungsritualen im deutschen und deutsch-schweizerischen Kontext diskutiert. Dabei werden im Hinblick auf die Selbstpräsentationen der Ritualleitenden folgende Konzepte herausgearbeitet: Freiheit von Institutionen und Konzepten, Anleitung zur Selbstermächtigung der Ritualteilnehmenden, Individualität sowie Kreativität, Sinnlichkeit und Natur sowie Vorstellungen von Verbundenheit der Toten mit den Hinterbliebenen über den Tod hinaus und Emotionalität (ebd.: 110–117). Allerdings konzentriert sich Lüddeckens empirisch auf die Analyse von Ratgeberliteratur und Selbstpräsentationen. Die Grundlage meines Vorhabens stellen dagegen die Rituale selbst sowie Interviews mit den Beteiligten (Ritualleitenden und Kund*innen) dar, wobei der Schwerpunkt auf den Positionierungen der Ritualleitenden liegen wird (s. ausführlicher dazu u. 4 und 5). Die vorliegende Untersuchung kann die bereits publizierten Befunde auf einer breiten empirischen Basis weiter vertiefen, unter Einbeziehung der Positionierungen der Ritualleitenden methodologisch erweitern und damit Grenzen und Freiräume von freien Ritualen noch weiter ausleuchten.

2.4 Psychologisierung und Therapeutisierung

In den gemeinschaftsungebundenen Ritualen spielen auch Psychologisierung und Therapeutisierung eine grosse Rolle, wie auch die empirischen Ergebnisse zeigen werden. Diese Konzepte werden hier herangezogen, da sich damit auch die Frage

erörtern lässt, inwiefern Religiosität und Religion in den gemeinschaftsungebundenen Todesritualen vorkommen.

Mit diesen Konzepten einher geht die Annahme eines Wandels von Religion, in dem die menschliche Psyche im Zentrum steht. Daher werde ich zunächst in Anlehnung vor allem an die religionswissenschaftlichen Arbeiten von Markus Hero relevante sozialstrukturelle Entwicklungen von Psychologisierung und Therapeutisierung von Religion skizzieren (2.4.1) und danach auf Religionskonzepte eingehen, die in einem engen Zusammenhang zu Psychologisierung und Therapeutisierung von Religion stehen bzw. wo durch die Hervorhebung des Aspektes der Erfahrbarkeit von Religion leicht ein Zusammenhang hergestellt werden kann (2.4.2). Die Entwicklungen von Psychologisierung und Therapeutisierung von Religion sowie die zunehmenden Fokussierung auf den Aspekt der Erfahrbarkeit von Religion in emischen und etischen Religionskonzepten verweisen auf gesellschaftliche Entwicklungen, die über Religion hinausgehen. Diese können mit der These einer «Emotionalisierung der modernen Gegenwartsgesellschaft» zusammengebracht werden (Neckel/Pritz 2016), auf die ich schliesslich eingehe (2.4.3).

2.4.1 Psychologisierung und Therapeutisierung von Religion

Aus religionswissenschaftlicher Perspektive lassen sich die Ergebnisse dieser Studie vor dem Hintergrund der These eines Wandels von Religion diskutieren. Dieser Wandel verläuft, stark vereinfachend zusammengefasst, von traditionell-institutionell vermittelter Religiosität zu Konzepten von Religiosität, die anstelle der Institution(en) stärker auf das Individuum und sein «Selbst» und seine Erfahrungen fokussieren. Dazu gibt es eine Reihe von Konzepten, die in der gegenwärtigen Religionssoziologie vermehrt diskutiert werden. So hat etwa Markus Hero einen einschlägigen Überblicksartikel mit dem Titel *Psychologisierung und Therapeutisierung von Religion* (2016) überschrieben und darin die sozialstrukturellen Bedingungen und die semantischen Besonderheiten des behaupteten Wandels zusammengefasst. Die Thesen von Hero sollen im Folgenden nachgezeichnet und mit verwandten religionswissenschaftlichen Ansätzen und meinen eigenen Beobachtungen aus dem Feld ergänzt werden. Hero nennt drei sozialstrukturelle Entwicklungen als relevante Bedingungen einer Psychologisierung und Therapeutisierung von Religion:

(1) Religiöse Individualisierung und Subjektivierung,
(2) veränderte Angebots- und Vermittlungsstrukturen im religiösen Feld und

(3) die Medialisierung und Popularisierung von religiösen Inhalten (2016: 606–611).

Diese Entwicklungslinien sollen im Folgenden einzeln nachgezeichnet und ergänzt werden. Dabei sollen auch die unmittelbaren Zusammenhänge zu dem von mir empirisch untersuchten Feld der Ritualleitenden dargelegt werden.

Religiöse Individualisierung und Subjektivierung weisen auf einen Bedeutungswandel von Religion hin, bei dem vermehrte Auswahlmöglichkeiten zwischen verschiedenen religiösen Inhalten und eine vermehrte Bezugnahme auf das Individuum in Religionen im Zentrum stehen. Religiöse Individualisierung und Subjektivierung gehen auf Prozesse der Industrialisierung und Urbanisierung im 20. Jahrhundert zurück, die zu einer Vielfalt von Lebensformen und einer zunehmenden sozialen und geografischen Mobilität geführt haben (vgl. Hero 206: 606). Durch diese Veränderungen verlor die institutionalisierte gemeinschaftsgebundene Religion den Stellenwert einer Instanz, die kollektiv geteilte Werte vermittelte. Die religiösen Bedürfnisse der Individuen veränderten sich hin zu einer Orientierung an subjektiven Erlebnissen, die Antworten auf individuelle Lebensfragen lieferten (ebd.). Schlamelcher hat skizziert, wie die Kirchen auf diesen Prozess der Individualisierung ihrer Mitglieder mit einer Verstärkung des Aspektes der Lebenshilfe in ihren Deutungen und Angeboten reagiert haben. Seit Ende der 60er Jahre nimmt die Rolle der Dogmatik immer mehr ab, während die Bedeutung der Seelsorge immer mehr zunimmt und diese sich immer mehr zu einer «Selbstsorge» entwickelt habe (vgl. Schlamelcher 2008: 170). Diese Beobachtung lässt sich wohl auch auf die gegenwärtigen kirchlichen Todesrituale übertragen. Dazu passt auch, dass die von mir untersuchten Ritualleiter*innen gerade die Dogmatik der Kirchen weiterhin sehr stark kritisieren (insbesondere im thematischen Feld Differenz, s. o. 9).

In den Zusammenhang von religiöser Individualisierung und Subjektivierung wären auch die in den letzten Jahren in der religionswissenschaftlichen Forschung vielfach diskutierten Konzepte religiöser *Selbstermächtigung* einzuordnen (Luckmann 1969, Gebhardt et al 2005, Lüddeckens 2015a). Dieses Konzept betont besonders den Aspekt der Selbstaneignung von Religion durch die Akteur*innen. Die Akteur*innen entscheiden anhand ihrer Bedürfnisse selbst, welche religiösen Inhalte und Praktiken sie sich aneignen (wollen). Das kann auch bedeuten, dass die Akteur*innen wie selbstverständlich *zwischen* verschiedenen Formen und Inhalten institutioneller und nicht-institutioneller Art hin- und herwechseln, da Religion nicht mehr eine externe feststehende Rolle spielt, sondern nach den eigenen Wünschen und Erfahrungen ausgewählt werden kann (Heelas/Woodhead 2005, s. u. 10.2).

Wie schon angedeutet, haben die Individualisierung und Subjektivierung auch dazu geführt, dass sich im religiösen Feld die Angebots-und Vermittlungsstrukturen verändert haben. Indem sich die/der Einzelne Religion selbstbestimmt aneignet, erlebt sie/er Religion nicht mehr als fest vorgegeben, sondern als wählbar und als form- und gestaltbar (vgl. Hero 2016: 607). Dadurch geraten die religiösen Angebote und Vermittlungsstrukturen unter Druck. Religiöse Inhalte werden zunehmend in neuen Formen vermittelt. Neben die traditionellen religiösen Anbieter treten neue «religiöse Experten» (Hero 2011), die sich durch Pluralität und offene und flexible Organisationsstrukturen auszeichnen (vgl. Hero 2016: 609). Ein Ausdruck dieser Entwicklung sind auch die als Einzelunternehmen geführten Zentren, die Religion in Form von Dienstleistungen anbieten und über die Dienstleistungsangebote weniger auf Verbindlichkeit angewiesen sind als traditionell religiöse Angebote (ebd.: 608). Die veränderten Vermittlungsstrukturen werden massgeblich durch den Aspekt der Ökonomisierung gesteuert, wie schon die oben verwendeten Begrifflichkeiten im Kontext der Rituale als Dienstleistung mit «Angeboten» und «Nachfrage», «Anbieter*innen» und «Kund*innen» zeigen (vgl. auch den Begriff des «religiösen Entrepreneur»: Hero 2011). Die Entwicklung veränderter Formen und Vermittlungsstrukturen von Religion überschneidet sich mit den von mir untersuchten Entwicklungen neuer Formen von Todesritualen durch gemeinschaftsungebundene, 'freie' Anbieter*innen als Ritualleitende. Die Todesrituale werden ausserhalb einer religiösen Gemeinschaft angeboten und können sich im Gegensatz zu kirchlich-traditionellen Gemeinschaften nicht auf verbindliche Sozialbeziehungen verlassen. Sie müssen sich vielmehr als Angebote auf einem Markt ökonomisch bewähren. In dem Moment, in dem «die Teilnahme an kirchlichen Praktiken zu einem Akt individueller Entscheidung wird», hat sich auch in der Kirche selbst, so die Darstellung bei Schlamelcher 2008 (168), eine entsprechende Kundenorientierung entwickelt. Der Status der Gemeinschaft ist entsprechend nicht länger durch Starre und Festigkeit ausgezeichnet, sondern durch Fluidität. Religiöse Gemeinschaften sind deshalb auch als fluide Gemeinschaften bezeichnet worden (Lüddeckens/Walthert 2010).

Auch wenn diese Veränderungen immer mehr auch für die Kirchen selbst zu gelten scheinen, sind das Dienstleister*innen-Verständnis und das religiöse Unternehmertum bei den Ritualleiter*innen stärker ausgeprägt als bei den kirchlichen Akteur*innen. Die in meinem Untersuchungsfeld relevanten Dienstleister*innen treten seit den 2000er Jahren auf und sind mehrheitlich als Selbstständige organisiert. Der Kontakt zwischen ihnen und den Kund*innen besteht in der Regel nur über wenige Wochen (s. o. 4.3 zum Feld der gemein-

schaftsungebundenen Ritualleiter*innen in der Deutschschweiz). Die Angehörigen können bei der Gestaltung der Angebote mitbestimmen, und die Angebote werden nach Ablauf der Dienstleistung den Kund*innen in Rechnung gestellt. Der marktwirtschaftliche Charakter des Rituals als Dienstleistung wird nicht verschleiert, sondern ist sowohl für die Ritualleitenden als auch für ihre Kund*innen sehr präsent, steht gleichwohl aber in einem Spannungsfeld zu der Beziehung zwischen Ritualleitenden und Kund*innen.

Psychologisierung und Therapeutisierung schlagen sich nicht nur in einer Veränderung der religiösen Angebotsstruktur nieder, sondern auch in einer Medialisierung und Popularisierung religiöser Inhalte. Damit ist die Verbreitung religiöser Inhalte über und durch Medien gemeint, mit der zugleich auch eine strukturelle Veränderung der religiösen Ideen und Inhalte verbunden ist. Die Entwicklung vollzieht sich seit den 80er Jahren. Sie ist auch am religiösen Buchmarkt ablesbar, der sich sehr stark popularisiert hat (Hero 2012, Bochinger 1994). Prozesse der Medialisierung und Popularisierung stehen in einem engen Zusammenhang mit der Ökonomisierung von Religion (s. o. Hero 2016: 610 f). Über die traditionellen Medien hinaus trägt inzwischen das Internet erheblich zur Medialisierung und Popularisierung religiöser Inhalte bei (ebd.).

Eine Medialisierung und Popularisierung religiöser Inhalte zeigt sich auch im von mir untersuchten Feld. Die Ritualleiter*innen verbreiten ihre religiösen und nicht-religiösen Inhalte in Broschüren, Webauftritten und in eigenen Publikationen auf dem populären Buchmarkt.[8] Dabei gehen therapeutische und religiöse Inhalte eine Verbindung ein und werden popularisiert. Für die Verbreitung und das Marketing der Angebote spielt auch das Internet eine wichtige Rolle. Einige Ritualleitende bieten auch eigene Newsletter an, die sie Interessierten regelmässig zukommen lassen und die an tagesaktuelle Ereignisse anschliessen. Die Inhalte dieser Publikationen sind leicht verständlich und betont lebensnah.

Psychologisierung und Therapeutisierung von Religion zeigen sich nach Hero vor allem in einer Betonung der *Bedürfnisse* der Subjekte. Zu den wichtigsten Semantiken, die im Kontext dieser zunehmenden Bedürfnisorientierung entstanden sind, zählen *Diesseitsorientierung*, *Anthropozentrismus*, *Erlebnisorientierung* und die religiöse *Wiederentdeckung des Körpers* (vgl. Hero 2016: 611–616). *Diesseitsorientierung* bedeutet, dass Religion sich auf das konkrete Leben der Einzelnen im Hier und Jetzt und nicht auf Heilsversprechen im Jenseits bezieht, wie dies in traditionellen Religionen der Fall ist. Diesseitige religiöse Ideen zeichnen sich typischerweise durch einen *Anthroprozentrismus*

[8] Aus Gründen der Anonymisierung werden hier keine Angaben zu den Publikationen und Auftritten in den Medien der Ritualleiter*innen gemacht.

aus. Das bedeutet, dass das Göttliche als dem Menschen ähnlich gedeutet wird. Zwischen Göttlichem und Menschlichem wird eine Wesensähnlichkeit und gleiche Ontologie gesehen (ebd.: 613). Somit findet sich das Göttliche bereits im Diesseits und ist für jeden prinzipiell erfahrbar. Die *Erlebnisorientierung* von Religion zeigt sich darin, dass Religiosität persönlich erfahren und erlebt werden soll, also über die eigene Wahrnehmung und das eigene Erleben spezifisch religiöser Gefühle. Gleichzeitig tritt die gemeinschaftsbildende Kraft kollektiv geteilter Ideen und Normen einer Gruppe (im Sinne von Durkheim s. o. 2.2 oder Collins: s. o. 10.3) stark zurück (ebd.: 614). Der Soziologe Ulrich Oevermann hat die zunehmende Erlebnisorientierung der Religion in einem religiösen Sinnstiftungsmuster der «permanenten Evidenzsicherung» beschrieben (vgl. Oevermann 2004: 262). Religiöse Gefühle müssen stetig zum Ausdruck kommen, damit ihr Vorhandensein belegt, sichtbar und erfahrbar werden kann, da die «kollektiv-religiösen Bedingungen die Evidenz religiöser Ideen durch die Gemeinschaft» fehlen (Hero 2016: 614). Indem die Ritualleiter*innen den Teilnehmer*innen in den von mir untersuchten Ritualen immer wieder Deutungsangebote für die Wahrnehmung der äusseren Umgebung (also des Wetters oder der Natur) machen oder gezielt Stille einsetzen, um Gemeinschaft zu erzeugen, stellen sie einen Erlebnischarakter des Ritualgeschehens her: Es ist etwas «passiert», das von den Teilnehmenden erfahren und mit religiösen Gefühlen verknüpft werden kann. Alltägliche Erfahrungen werden im Ritual als potentiell transzendente Erlebnisse aufgeladen. Eine verstärkte Orientierung am eigenen Erleben lässt sich auch im Umgang mit «heiligen Objekten» nachzeichnen, wie das bei Riis/Woodhead beschrieben wurde (2010: 188). Persönliche Gefühle werden sogar zum Massstab für die Beurteilung von «heiligen Objekten» (ebd.). Symbole entfalten ihre Kraft durch die Emotionen, die sie auslösen. Die Evidenz eines Gefühls ersetzt dabei die Konformität mit der Tradition und Lehrmeinung einer Gemeinschaft als relevante Instanz (ebd.). Ein ähnlicher Umgang mit Gegenständen und Symbolen lässt sich auch bei den von mir untersuchten Ritualen beobachten.

Auch die popularisierende Wiederaufnahme einzelner Elemente aus (religions-)geschichtlichen und weltanschaulichen Traditionen und Lehrmeinungen, die auf das innere Erleben abzielen, ist eine weit verbreitete Strategie der Ritualleiter*innen, die sie nutzen und womit sie Evidenz und Kontinuität herstellen. Wie gezeigt wurde, setzen die Ritualleiter*innen das innere psychische Erleben der Einzelnen in Bezug zur Aussenwelt (Natur, Jahreszeiten, andere

äussere Erscheinungen). Sie berufen sich dabei auf das Konzept der Synchronizität, das sie mit Verweisen auf Traditionen der Astrologie und Psychoanalyse belegen.[9]

Schliesslich hat Hero neben Diesseitsorientierung, Anthropozentrismus und Erlebnisorientierung auf eine religiöse Wiederentdeckung des Körpers hingewiesen. Der Körper wird in diesem Zusammenhang vor allem zum Integrationssymbol von religiöser Erfahrung zwischen Innen- und Aussenwelt. Der körperliche Ausdruck bzw. seine Merkmale und Symptome werden ins Zentrum religiöser Interpretation gerückt:

«Gefragt sind dabei Deutungsmuster, welche (wie z. B. die Semantik der »Ganzheitlichkeit«) die körperlichen Erscheinungen in psychische und soziale Bezüge einbetten und die Behandlung dementsprechend ausrichten» (Hero 2016: 614).

Spuren einer solchen religiös motivierten Körperlichkeit finden sich auch bei den Ritualleiter*innen. Dazu gehören nicht nur Berührungen und körperorientierte Metaphern, sondern auch die Annäherung an den Tod über die konkrete körperliche Annäherung an den Körper des/der Verstorbenen. Dadurch wird eine Interaktion mit der/m Verstorbenen über den Tod hinaus möglich.

Die dargestellten Entwicklungslinien, die Hero als Psychologisierung und Therapeutisierung von Religion beschreibt, weisen nicht übersehbare Parallelen zu dem von mir untersuchten Prozess der Gestaltung von Todesritualen ausserhalb religiöser Gemeinschaften auf. Ich versthe diesen Prozess deshalb als Ausdruck eines übergreifenden Wandels von Religion. In diese Richtung weist auch die Profilierung neuer Konzepte von Religion, wie sie unter dem Schlagwort «Spiritualität» beobachtet werden kann.

2.4.2 Religionskonzepte: Erfahrbarkeit von Religion und punktuelle Religiosität

Es gibt viele Versuche, den Aspekt der Erfahrungsdimension von Religion begrifflich zu fassen. Sehr prominent ist in diesem Kontext der Begriff der *Spiritualität*. Er wird in der Religionswissenschaft zwar nicht eindeutig von Religiosität abgegrenzt, aber oftmals als Gegenbegriff zu Religiosität bestimmt, der die weniger

---

[9] In diesem Zusammenhang ist die Arbeit von Wouter Hanegraaff zu Westlicher Esoterik und ihren Traditionen interessant. Darin schreibt er, dass die Astrologie nach dem Zweiten Weltkrieg stark an Bedeutung gewonnen und sich dabei zugleich stark psychologisiert hat. Im Zuge dessen wurde sie stark von Idee der Synchronizität von Carl Gustav Jung beeinflusst (vgl. Hanegraaff 2013: 24).

dogmatische und stattdessen stärker erfahrungsbasierte Seite von Religion betont (vgl. Heelas/Woodhead 2005, Knoblauch 2009). Ohne an dieser Stelle die Diskussionen um den Spiritualitäts-Begriff systematisch aufgreifen zu können, stellen sich folgende Fragen: Kann man mit dem Begriff *Spiritualität* beobachtbare Formen und Praktiken und Diskurse gegenwärtiger Religiosität angemessen beschreiben? Sind Religion und Spiritualität eindeutig voneinander abzugrenzen? Schliesst Spiritualität Religiosität aus oder ein? (vgl. dazu Woodhead 2010: 38) Obwohl es eine grosse Diversität und z. T. auch Uneinigkeit im Bereich der Spiritualitätsforschung gibt, hält es Woodhead für sinnvoll, von Spiritualität zu sprechen. Sie versteht darunter den Verweis auf die Autorität (und «Agency») einer in der gesamten Welt wirksamen Lebenskraft, die sich überall, jederzeit und an jedem Ort manifestiert, vor allem subjektiv wahrgenommen wird und sich auf eine holistische Welterfahrung beruft: «[…] most forms of spirituality maintain that there is a form of 'energy' or 'chi' which animates the whole universe and is manifest in every individual form» (Woodhead 2010: 39).

Heelas/Woodhead unterscheiden zwischen «subjective-life sprituality» and «life as religion» (2005: 6). *Subjective-life spirituality* sakralisiert die Erfahrungen des Lebens der Einzelnen, *life as religion* wird external validiert und findet sich ausserhalb des eigenen Selbst als eine höhere Wahrheit (5–69). In einem ähnlichen Sinne wie *subjective life spirituality* ist auch *self spirituality* (s. u.) zu verstehen.

Für das Verhältnis von Religion und Spiritualität ergibt sich daraus, dass entweder zwischen Religion und Spiritualität im Sinne von institutionalisierter Religion vs. erfahrungsbasierter Spiritualität unterschieden wird. Oder aber Religion wird als ein Oberbegriff für verschiedene Formen von Religiosität verstanden, zu denen traditionell institutionalisierte Religion und (erfahrungsbasierte) Spiritualität gleichermassen und ohne Wertung gezählt werden können. In den emischen Konzepten wird oftmals zwischen Religion und Spiritualität im Sinne der Abgrenzung zwischen kirchlicher Religiosität und nichtkirchlicher Religiosität unterschieden. Etisch ist diese Unterscheidung problematisch, da Spiritualität auch in kirchlichen Ritualen vorkommen kann und mit der Unterscheidung oftmals auch eine Wertung einhergeht.

Aupers/Houtman (2010) weisen aber darauf hin, dass Spiritualität nicht so individuell und privatisiert sei, wie das vielfach angenommen werde; *self spirituality* setze voraus, dass der/die Einzelne bereits in einen spirituellen Diskurs über das Selbst sozialisiert sei, dass also das Selbst als gesellschaftlich hergestellt zu betrachten sei (vgl. 206–208). In diesen Zusammenhang gehört auch, dass eine genderspezifische Affinität für Spiritualität postuliert worden ist und also zu einem Element des Spiritualitäts-Diskurses gehört (vgl. zu genderspezifischer

Spiritualität Sointu/Woodhead 2008). Dabei wird auch oft von holistischer Spiritualität gesprochen, die als eine Praxis beschrieben wird, die den Körper betont und dabei die Frauen aufgrund der Besonderheiten des weiblichen Körpers in einer privilegierten Rolle sieht, die ihnen zu einem anderen Selbstverständnis jenseits klassischer Rollenmodelle verhelfen kann (Sointu/Woodhead 2008: 259 f). Hier ist auch die Rede von weiblicher und feministischer Spiritualität, wie sie auch in meinen Daten gelegentlich anklingt (s. noch u. in diesem Kapitel und o. 6.5 die Hinweise auf ein thematisches Feld Gender).

Mehr Belege finden sich in meinen Daten zu einem Verständnis von Naturspiritualität, welches stärker den Umgang mit der Natur betont und nicht wie bei feministischer Spiritualität von einer eindeutig feministischen Positionierung ausgeht. Empirische Studien zu weiblicher Spiritualität und zu «Naturspiritualität» geben Aufschluss über die Mechanismen der Selbstermächtigung innerhalb dieser Strömungen, und es finden sich deutliche Parallelen zu meinen eigenen Untersuchungen (insbesondere zum thematischen Feld Natur). Hier sind vor allem die Arbeiten von Pesonen/Utriainen (2014), Albanese (1991) und Gross (1996) zu nennen.

In den von mir untersuchten Fällen wird insbesondere in zwei Fällen (UMeier, MSchäublin) eine mythologische Vergangenheit konstruiert, in der Frauen eine zentrale Rolle zugesprochen wird, die ihnen als Quelle für ein neues Verständnis von Natur dient. Ähnliche Konstruktionen wurden auch für den finnischen Kontext beschrieben (Pesonen/Utriainen 2014: 200), was wohl damit zu tun hat, dass die Verbindung zwischen Mensch und Natur bei finnischen Frauen z. T. im Zentrum neuerer Vorstellungen von Naturreligion steht (ebd.) Pesonen und Utriainen beschreiben das Suchen von Elementen einer finnischen vor-christlichen Religion, mit Hilfe derer sich moderne Frauen selbst ermächtigen können. Gleichzeitig streben sie die Konstruktion einer neuen religiösen Tradition und Mythologie an (ebd.: 202). Darunter fallen auch Konzeptionen, die eine Verbindung oder Versöhnung mit dem Christentum als allumfassende Verbindung zur uralten Beziehung zur Natur zulassen (ebd.). Weiter wird in einigen dieser Konzeptionen auch ein Zusammenhang zwischen der Verehrung der Natur und weiblicher Körpererfahrung hergestellt (ebd.). Dabei geht es um Konzepte des Göttlichen, die das Göttliche ganz in der Immanenz verorten oder neben der Transzendenz des Göttlichen auch eine aktive immanente Präsenz des Göttlichen (ebd.: 203) sehen. So kann z. B. die Natur oder die Erde als Körper der Göttin gedeutet werden (ebd.).

Ähnliche Konzeptionen finden sich auch in den Konzeptionen der von mir untersuchten Ritualleiter*innen. Neben der Konstruktion einer weiblichen Spiritualität ist das Anknüpfen an eine Konstruktion einer vorchristlichen Religion oder Spiritualität ein weiteres wichtiges Deutungsmuster der Ritualleiter*innen, das in

Verbindung mit weiblicher Spiritualität, aber auch losgelöst davon vorkommt. Eine ähnliche Konzeption des Göttlichen, wie sie Pesonen und Utriainen beschreiben, findet sich in der Naturspiritulität von UMeier. Sie stellt in ihrer Konzeption von Spiritualität das Wirken der Natur als immanentes Wirken des Göttlich-Weiblichen und die Erde als Personifizierung dieses Göttlichen heraus.

Im wissenschaftlichen Diskurs lassen sich diese Traditionen oftmals auch unter dem Stichwort «Alternative Religiosität» zusammenfassen, womit Formen von Religiosität bezeichnet werden, die bewusst ausserhalb von institutioneller Religion stehen und sich von christlich-kirchlichen Traditionen bewusst abgrenzen (vgl. Sutcliffe/Bowman 2000, Sutcliffe 2003).

Neben Konzepten, die die Erfahrungsdimension von Religion betonen und dabei den Begriff von Spiritualität aufnehmen, gibt es auch Konzepte von Religion, die die Bedeutung der Bewältigung von schwierigen und einzelnen Situationen in den Vordergrund stellen. Religion ist in diesen Konzepten nur punktuell präsent. In diesem Kontext sind die Konzepte des *situational belief* (Stringer 2008) und der *momentary religion* (Utriainen 2016) zu nennen. Utriainen bestimmt mit dem Begriff der *momentary religion* den Wechsel zwischen und die Koexistenz von rituellen und nicht-rituellen Rahmungen in relativ säkularen gegenwärtigen Gesellschaften (vgl. Utriainen 2016: 53). Rituelle und nicht-rituelle Rahmungen werden in Bezug zur Glaubwürdigkeit des eigenen sozialen Lebens gesetzt. Mit dem Konzept des *situational belief* wird Religion als Coping-Strategie und transformative Kraft eingesetzt, um mit schwierigen Situationen im Leben umzugehen (vgl. Stringer 2008: 80 f). Es geht dabei nicht unbedingt um ein kohärentes und systematisches Weltbild, sondern eher um Statements des Glaubens, die angewendet werden, um spezifischen Situationen zu begegnen, wenn sie auftauchen (vgl. Stringer 2008: 82).[10]

Auch ohne dies genauer zu erläutern, deuten die Ausführungen an, dass sich die o.g. Prozesse der Psychologisierung und Therapeutisierung von Religion auch in neuen Konzepten des Religiösen niederschlagen und dass Religion dabei auf neue Weise kontextualisiert und je nach Bedarf spezifiziert werden kann. Elemente von Konzeptionen von Religion finden sich also auch in den von mir untersuchten Todesritualen ausserhalb religiös gebundener Gemeinschaften. Dabei erscheint es mir wichtig, dass die religiöse Akzentuierung in diesen Ritualen eine Option unter anderen Optionen ist, um diese Rituale als attraktive Angebote auf dem Markt etablieren zu können und dass sich Religion unter dem Einfluss dieser Optionen wandelt, ohne vollständig ersetzt zu werden. Es

[10] Mathijssen (2017) hat in ihrer Studie zu Bestattungsritualen in den Niederlanden die *situational beliefs* der Trauernden analysiert.

handelt sich bei den Ritualen nicht von vornherein um atheistische oder nicht-religiöse Rituale. Vielmehr bleibt die Möglichkeit zur religiösen Deutung mit Hilfe von Transzendenz (s. o. 2.1) und Sakralitätskonzepten (z. B. der Natur oder des Selbst, s. o.) bestehen. Je nach Bedarf kann ein Ritual mehr oder weniger religiös gestaltet werden (s. o. 3.1.2 und s. u. 10.4).

2.4.3 Coping und Emotionalisierung in der Gegenwartsgesellschaft

Wie der Ausdruck «Therapeutisierung» schon andeutet, bieten sich auch Alternativen zu einer religiösen Konzeptionalisierung der gemeinschaftsungebundenen Todesrituale an, die stärker auf die Bewältigung einer psychisch belastenden Erfahrung (Coping) abzielen. Dabei spielt die Emotionalisierung des Umgangs mit dem Tod eine besondere Rolle. Darauf gehe ich abschliessend noch ein.

Unabhängig davon, ob man Therapeutisierung und Psychologisierung auf Religion bezieht oder nicht, ist festgehalten worden, dass religiöse (transzendente) Inhalte situativ und punktuell eingesetzt werden, um die Bewältigung einer belastenden Erfahrung zu verarbeiten, also als Coping-Strategie (vgl. dazu Pargament 1997). Religiosität ist also weniger in ein übergeordnetes und systematisches Bezugssystem mit kollektiv geteilten Inhalten eingebettet, sondern viel stärker situativ präsent. Das gilt grundsätzlich auch für meine Daten, wobei meine Untersuchungen aber vor allem darauf hinweisen, dass es in den Todesritualen ausserhalb einer religiösen Gemeinschaft weniger um religiöse Inhalte geht und dafür stärker um subjektbezogene diesseitige Inhalte, die etwas mit dem Umgang mit den eigenen Gefühlen zu tun haben. In diesem Sinn kann man von einer Emotionalisierung des Rituals sprechen. Religion ist dagegen als mögliches thematisches Feld in den Positionierungen der Ritualleitenden kaum präsent (s. o. 6.1). Wenn religiöse Inhalte auftauchen, sind sie sehr stark diesseitsorientiert (s. u. 10). Das gilt z. B. für das Motiv der zyklischen Wiederkehr der Natur, die Trost spendet und dann in ein Deutungsangebot eines religiösen Kontextes von Mutter Natur, Auferstehung und Wiedergeburt eingebettet werden kann.

In den von mir untersuchten Ritualen zeigt sich Emotionalisierung konkret z. B. darin, dass Gefühle vor dem Hintergrund des Verlusts des Verstorbenen, angesichts schwieriger Lebensereignisse des Verstorbenen oder auch mit Blick auf problematische Beziehungen zum Verstorbenen zum Thema gemacht und über Ritualisierungen «bearbeitet» werden. Exemplarisch liess sich dies an dem o. beschriebenen Abschiedsritual beobachten. Es ist insgesamt ein prototypisches

Beispiel dafür, wie durch Ritualisierungen eine Emotionalisierung, Psychologisierung und Therapeutisierung des Geschehens herbeigeführt werden kann. Die Art und Weise einer *systemischen* Bearbeitung des Verlustes in der Familie weist starke Ähnlichkeit mit einem therapeutischen Kontext auf (s. o. 4.1).

Ein anderer Beleg für die Emotionalisierung des Rituals besteht im Nachweis von neuartigen Gefühlsnormen (s. u.). Gefühlsnormen besagen (im Gegensatz zu Verhaltensnormen), dass Gefühle tatsächlich wahrgenommen und erlebt werden müssen, also nicht nur ausgedrückt, sondern auch authentisch erlebt werden sollen. Die Wirksamkeit von Ritualen wird deshalb massgeblich am Erleben von Gefühlen festgemacht. Ritualisierungen werden dazu genutzt, die Gefühle der Trauernden zu «bearbeiten». Dabei wird dann auch dem Zeigen von Emotionen Raum zugesprochen, ohne dass dabei standardisierte Formen des Ausdrucks und Verhaltens eingehalten werden müssen. Im Gegenteil sollen Emotionen möglichst direkt und unzensiert eingebracht werden (s. o. 4.1 im Abschiedsritual die Aufforderung, so dabei zu sein, wie es gerade ist, alles darf Platz haben, auch Anekdoten über den Verstorbenen dürfen erzählt werden). Es geht um die Beteiligung und die emotionale Involviertheit der Teilnehmenden. Beteiligtsein wird also über Emotionalität hergestellt, sie ist ein wichtiges Ziel der Ritualisierungen.

Diese empirischen Beobachtungen überschneiden sich mit Beschreibungen, denen zufolge die Gegenwartsgesellschaft insgesamt durch Emotionalisierung gekennzeichnet ist. Entsprechend wird ein besonderer Stellenwert von Emotionen in der Gesellschaft konstatiert, der die «explizite Thematisierung, Förderung, Steuerung und In-Wert-Setzung von Emotionen» in wichtigen gesellschaftlichen Bereichen umfasst und Ausdruck einer vor allem ökonomischen Orientierung ist (Neckel/Pritz 2016: 8). Die ökonomische Orientierung zeigt sich darin, dass die «Optimierung des emotionalen Erlebens, Handelns und Darstellens» im Vordergrund steht (ebd.: Eitler/Elberfeld 2015). Emotionalisierung steht also in einer paradoxen Spannung zwischen Selbstverwirklichung und der Umsetzung von ökonomischen Interessen (Neckel 2014).

Therapeutisierung und Psychologisierung können als Facetten von Emotionalisierung betrachtet werden, da sie die Ausdeutbarkeit von Emotionen betonen und ein Verständnis der Veränderbarkeit von Emotionen beinhalten. Dabei steht ein zielgerichteter Umgang mit Gefühlen mit dem Ziel der Heilung im Vordergrund. Es geht um die Bearbeitung von Gefühlen, die als problematisch und auffällig dargestellt und deshalb als «behandelbar» erscheinen (zur Genealogie der Therapeutisierung vgl. Maasen 2011, Eitler/Elberfeld 2015). *Psychologisierung* ist eng verwandt mit dem Konzept der Therapeutisierung, aber allgemeiner zu verstehen. Z. B. ist die Zielgerichtetheit der Bearbeitung weniger ausgerichtet. Bei Psychologisierung geht es (wie auch bei der Therapeutisierung) um die Popularisierung

von psychologischem Wissen und seine Verbreitung in andere gesellschaftliche Bereiche. Das Wissen um die menschliche Psyche und um psychische Prozesse rückt ins Zentrum des Interesses und taucht in gesellschaftlichen Bereichen auf, in denen es zuvor keine Rolle spielte. Insofern ergreift die Psychologisierung immer neue Kontexte. Die Soziologin Eva Illouz hat die Entwicklungsgeschichte der Psychologisierung und Therapeutisierung nachgezeichnet. Ausgangspunkt ist dabei die Beobachtung, dass seit den 1970er Jahren in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens ein zunehmender gesellschaftlicher Einfluss der Psychologie beobachtet wurde (vgl. Illouz 2008: 264) Seitdem würden Gefühle in der Öffentlichkeit «ausgestellt, erörtert, strittig behandelt und vor allem inszeniert», d. h. für ein Publikum kommuniziert und auf Authentizität hin geprüft (vgl. Illouz 2008: 303). Den Individuen werden durch den öffentlichen psychologischen Diskurs Lösungen zur Veränderung und Verbesserung der eigenen Situation angeboten. Der psychologische Diskurs wird, indem er sich in alle gesellschaftlichen Bereiche ausbreitet, immer mehr zu einem marktförmigen Geschehen (ebd.: 315).[11] Dafür führt sie z. B. das Modell kostenpflichtiger standardisierter Workshops an, die zu verschiedenen Lebensbereichen psychologische Hilfe anbieten (ebd.).

Vor diesem Hintergrund sind auch die kostenpflichtigen Angebote der Ritualleiter*innen interessant, auch wenn die ökonomische Orientierung der Thematisierung von Emotionen im Ritualgeschehen nicht im Vordergrund steht. Die Ritualleitenden sind zwar auch ökonomische Akteur*innen, die in Konkurrenz stehen und sich auf dem Markt behaupten müssen (als «religiöse Experten» (s. u. 10.1). Ihnen geht es aber gerade nicht um die Optimierung und Standardisierung von Emotionen, sondern um Emotionalisierung als Ritualisierungsstrategie (s. o.). Die Emotionalisierung der Todesrituale erfolgt nicht nach ökonomischen Gesichtspunkten der Optimierung des Emotionsmanagements, und die Trauerbewältigung und die Konzepte von Trauer sollen nicht standardisiert werden. Gleichzeitig profitieren die Ritualleitenden aber von der Medialisierung und Popularisierung psychologischer Theorien, wenn es ihnen z. B. darum geht, mit dem Ritual zur Bewältigung einer emotional belastenden Situation und einer schwierigen Familiensituation beizutragen. Dies lässt sich am vorgestellten Todesritual (s. o. 4.1) sehr gut zeigen. Dabei geht es im Ritual um die Darstellung des Familiensystems, ähnlich einer systemischen Familienaufstellung (vgl. Ludewig 1997).

---

[11] Illouz zeichnet diese Entwicklung anhand des staatlichen Interesses an Psychologie, der Rolle von Versicherungen und der Pharmaindustrie in der Regulierung von Therapien nach (vgl. Illouz 2008: 264).

Insofern sind die Ritualleitenden mit ihrem Angebot Bestandteil des beschriebenen Trends zur Psychologisierung, Therapeutisierung und Emotionalisierung, den sie auch bestätigen. Am Beispiel der Trauer in den Todesritualen lässt sich das konkret belegen: Die Emotionalisierung der Trauer zeigt sich z. B. deutlich daran, dass öffentliche Trauerregeln wie schwarze Kleidung und formalisierte Trauerrituale stark an Bedeutung verlieren und sich die Trauer stattdessen ins Private verlagert. Walter spricht entsprechend von privaten Trauernormen, die losgelöst von Ritualen und institutionellen Regeln stattfinden, deswegen aber nicht weniger reguliert sind. Es gibt z. B. die Norm, dass die Trauer eine gewisse Expressivität erhalten, aber nur über einen beschränkten Zeitraum erfolgen solle (vgl. Walter 1999: 148–152). Jakoby et al. stellen gegenwärtig und passend zu dieser These die Entwicklung einer Emotionalisierung der Trauer fest, der für sie in einem Wandel von Verhaltensnormen zu *Gefühls*normen besteht (2013: 254, s. auch schon o.). Der Begriff der Gefühlsnormen wurde von der amerikanischen Soziologin Arlie Hochschild geprägt. Arlie Hochschilds Emotionstheorie (1979) geht davon aus, dass Menschen in sozialen Situationen ihre Gefühle anpassen können, so dass sie zu der jeweiligen Norm der Gruppe passen (*emotion work*). Sie identifiziert Gefühlsnormen (*feeling rules)* als Regeln, die vorgeben, wie die Einzelnen sich in einer konkreten Situation zu verhalten haben. *Feeling rules* geben zugleich Aufschluss über die Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen. So gibt es Normen einer sozialen Gruppe, die vorgeben, wie sich die Einzelnen in einer Trauersituation zu verhalten haben. *Framing rules* sind dagegen Regeln, mit Hilfe derer sozialen Situationen eine Bedeutung zugeschrieben werden kann. Die Ritualleiter*innen wenden sich gegen die vorherrschenden *feeling rules* im Umgang mit Tod und Trauer, in dem sie Trauer wieder stärker sichtbar machen und weniger normieren. Es geht nicht um einen normierten Ausdruck von Trauer, sondern um das Zulassen von Trauer und den sie begleitenden Emotionen in einer gerade passenden Art und Weise (s. o.). Dies konnte z. B. sehr eindrücklich am Beispiel der Ritualarbeit von RTanner gezeigt werden (s. o. 4.1, 8.2.5, 9.4.4).

Emotionalisierung, Therapeutisierung und Psychologisierung spiegeln sich in meinen Daten, da in den Angeboten der Ritualleiter*innen die Erörterung und das Ausstellen von Gefühlen umfassend zum Ausdruck kommt. Dafür wird auch auf popularisierte Ansätze der Psychoanalyse und der Familientherapie (in Form des Psychodramas oder der Themenzentrierten Interaktion) sowie auf Trauertherapien (z. B. in Form des Phasenmodells der Trauer von Elisabeth Kübler Ross) zurückgegriffen. Das sind anschauliche Belege insbesondere für die Therapeutisierung von Religion (Hervieu-Léger/Champion 1990, Hero 2016). Im Einklang damit steht die Beobachtung, dass die Todesrituale vor allem der Bearbeitung und des Loslassens der Beziehung zu der/dem Verstorbenen dienen und damit das

Ziel der Rituale vor allem auf einer psychologischen Ebene der Bewältigung der Trauer liegt. Die religiöse Einbettung wird dem Fokus auf das Wohlbefinden der Ritualteilnehmer*innen untergeordnet. Darin zeigen sich konkrete Ausprägungen des Zusammenhangs von Religion und Emotion (z. B. Hervieu-Léger/Champion 1990, Riis/Woodhead 2010), wie sie für die hier untersuchten Todesrituale charakteristisch sind.

2.5 Organisation des Todes in der Deutschschweiz

Zum gesellschafticheen Kontext des Todes gehört letztendlich auch die Organisation des Todes. Dabei geht es um die Frage der Zuständigkeit und Verantwortung der Versorgung und Bestattung der Toten.

In der Schweiz hat sich die Säkularisierung der Bestattung im Vergleich zu anderen Ländern schon sehr früh durchgesetzt. Im Vergleich zu Deutschland zeigt sich vor allem in Bezug auf den Ort der Bestattung ein liberales Bestattungswesen. In den Bestattunsgreglementen der Kantone ist kein Friedhofszwang festgelegt, so dass sich freie Bestattungen in der Natur schon früher durchsetzen konnten. So ist es auch kein Zufall, dass der erste «Friedwald» 1998 in der Schweiz eröffnet wurde (vgl. Hugger 2002: 270 f).

In der Schweiz sind Bestatter*innen, Friedhofsgärtner*innen und religiöse Spezialist*innen für den Tod zuständig. Der Tod wird heute ähnlich wie in anderen europäischen Ländern von wirtschaftlichen und staatlichen Akteur*innen organisiert (vgl. Walter 2005). Die wichtigsten historischen Entwicklungen sind auch in der Schweiz in der Verstaatlichung und Technisierung des Todes zu sehen, nachdem sich zuvor vorrangig Familie und Nachbar*innen um Totenfürsorge und Bestattung gekümmert hatten (vgl. Cox 2003). Das 19. Jahrhundert ist entsprechend durch die Entwicklung von funktionaler Differenzierung in der Organisation der Bestattung geprägt. Aufgaben und Verantwortlichkeiten wurden in einzelnen Teilsystemen organisiert. Nicht mehr nur Kirche und Familie waren verantwortlich für die Bestattung, sondern weitere Akteur*innen beanspruchten Mitsprache.

Für die gegenwärtige Diskussion um Gender und Tod (s. u. 7.4.4) ist miteinzubeziehen, dass historisch vor allem Frauen für die Totenfürsorge verantwortlich waren und sich im Umgang mit dem Tod geschlechtsspezifische Berufe bildeten (z. B. «Totenfrauen», «Seelnonnen» «Leichenbitterinnen»: vgl. dazu Noth 2014, Ecker 1999, 9–25, 11, 20; Hasenfratz 2003: 30, Cox 2003: 43, 50–53, Gernig 2003: 189–192). In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kamen die ersten privatwirtschaftlichen Bestattungsunternehmen auf. Für die Schweiz hält

Roost Vischer fest, dass der Bestatter*innen-Beruf aus den Berufen Schreiner und Leichenbitter(in) hervorgegangen ist. Den Beruf des Leichenbitters übten meist Frauen aus (vgl. Roost Vischer 1999: 11). Einen Sonderfall bildet die Stadt Wil im Kanton St.Gallen. Dort war bis in die 1990er Jahre eine Frau, die sogenannte Leichenfrau, für die Totenpflege zuständig (vgl. Hugger 2000: 206–207).

Die kirchlichen Friedhöfe wurden nach und nach in staatliche Friedhöfe überführt. Zudem entstanden neuere moderne und hygienische Friedhöfe an den Rändern der Städte (vgl. Hugger 2000, Fischer 2001). So öffnete z. B. 1877 der Friedhof Sihlfeld in Zürich als zentraler Friedhof ausserhalb der Stadt (vgl. Hugger 2002: 46).

Im Zuge der Modernisierung übernahm die staatliche Bürokratie Aufgaben, die vorher Kirchen, Familien und Nachbarschaft erledigt hatten (vgl. Herzog/ Fischer 2003:13). Ein wichtiger Meilenstein in der Geschichte der Organisation des Todes in der Schweiz war die Festlegung der Verstaatlichung des Bestattungswesens in der Bundesverfassung von 1874. Darin wurde die Zuständigkeit explizit den politischen Gemeinden übertragen (vgl. Hugger 2002: 200).

In der Verfassung heisst es: «Die Verfügung über die Begräbnisplätze steht den bürgerlichen Behörden zu. Sie haben dafür zu sorgen, dass jeder Verstorbene schicklich beerdigt werden kann» (Art. 53, §2, zitiert nach Hugger 2002: 200).

Kantonal und selbst auf Gemeindeebene gibt es gleichwohl grosse Unterschiede. An vielen Orten entwickelte sich das Prinzip einer unentgeltlichen Bestattung (vgl. Hugger 2002: 200)[12]. In einigen vor allem katholisch geprägten Kantonen wird das Bestattungswesen jedoch von wirtschaftlichen Unternehmen organisiert.

Im Zuge der Verstaatlichung und Technisierung des Todes veränderten sich auch die Orte des Umgangs mit den Toten: «Nicht mehr die eigene Wohnung oder die Kirche, sondern die […] kommunale Leichenhalle oder das Krematorium wurden zentrale Orte von Aufbahrung und Trauerfeier» (ebd.). Das erste Krematorium in der Schweiz wurde 1898 im Friedhof Sihlfeld in Zürich als das

[12] «In einigen Kantonen übernimmt der Kanton die ganzen Kosten, anderswo sind die Gemeinden allein Kostenträger; wieder anderswo findet eine Lastenverteilung zwischen beiden statt. Im Allgemeinen gingen die Deutschschweizer Kantone weiter als die der französischen Schweiz, wo man stärker auf die Selbstverantwortung und die Entscheidungsfreiheit der Individuen abstellte. Dementsprechend konnte sich im Laufe der Jahrzehnte in der französischen und (italienischen) Schweiz ein blühenderes Bestattungsgewerbe entwickeln als in den deutschsprachigen Kantonen, wobei auch vieles davon abhing, in welchem Mass die Gemeinden die Dienstleistungen an private Unternehmen weitergaben oder sie durch gemeindeeigenes Personal ausführen liessen» (Hugger 2002: 200).

dritte Krematorium Europas nach Mailand und Gotha eröffnet (vgl. Zemp 2013: 96).

Die Ausübenden der neu entstandenen Berufe, die staatlich und privatwirtschaftlich organisiert waren, verstanden ihre Tätigkeit professionsspezifisch als pragmatisch definierte Aufgabe im Kontext einer sach- und normgerechten («schicklichen») Ver- und Entsorgung des Leichnams.

In der Gegenwart sind Kanton Zürich und Stadt Zürich gute Beispiele für die Umsetzung eines weitgehend staatlich organisierten Bestattungswesens.[13] Im gesamten Kanton Zürich sind die Überführung des Leichnams und das Einsargen gratis.[14]

Aus eigenen Befragungen des Personals in den Krematorien Nordheim (Zürich) und Friedhof Rosenberg (Winterthur)[15] geht hervor, dass etwa 10 % der Verstorbenen ausserhalb des Friedhofs beigesetzt werden. 25 % der verstorbenen Einwohner*innen von Winterthur wurden 2018 ausserhalb der Stadt Winterthur beigesetzt. Etwa 10 % aller Bestattungen in der Deutschschweiz finden heute ausserhalb einer religiösen Gemeinschaft statt.[16] Bei der Stadt Zürich waren zum Zeitpunkt der Erhebung 13 Bestatter*innen angestellt.[17]

In der Schweiz wird in den jeweiligen kantonalen Reglementen kein Friedhofszwang ausgewiesen. Die Urnen können nach der Kremation von den

---

[13] Zusätzlich zu den hier genannten Quellen wurden im Rahmen einer von der Autorin geleiteten Lehrveranstaltung zur Organisation des Todes in Zürich im Frühjahrssemester 2016 von den Studierenden Interviews mit Bestatter*innen und Angestellten des Bestattungsamtes der Stadt Zürich geführt. Dabei wurden Informationen zur Organisation des Todes zusammengetragen und dann diskutiert.

[14] Zur Unentgeltlichkeit der Bestattung in der Stadt Zürich heisst es in einem offiziellen Merkblatt zur Anmeldung und zum Ablauf der Bestattung in der Stadt Zürich: «Verstorbene EinwohnerInnen der Stadt werden gemäss Kantonaler Verordnung im einfachen Rahmen unentgeltlich bestattet. Die städtischen Leistungen umfassen: Leichenschaugebühr, Züri-Sarg, Bestattungskleid, Kissen und Einsargung, eine Überführung der/des Verstorbenen innerhalb der Stadt, Vollzug der Einäscherung oder Bestattung, Abgabe einer Ton- oder Holzurne und Beisetzung derselben, Abgabe eines Reihengrabes (Erdbestattung oder Urne), einer Nische oder eines Platzes im Gemeinschaftsgrab, amtliche Publikation der Bestattung (auf Wunsch der Angehörigen), Aufhebung von Reihengräbern und -nischen nach abgelaufener Ruhefrist.» https://www.stadt-zuerich.ch/content/dam/stzh/prd/Deutsch/Bevoelkerungsamt/Publikationen%20und%20Broschueren/BFA_Publikationen/merkblatt_3.pdf, letzter Zugriff: 23.08.21.

[15] Informelle Gespräche mit dem Friedhofspersonal in Zürich (20.04.16) und Winterthur (21.05.19).

[16] Diese Zahl beruht auf einer Schätzung und informellen Interviews. Es wird davon ausgegangen, dass es kantonal grosse Unterschiede gibt.

[17] Interview mit Reto Müller (Pseudonym), einem Bestatter der Stadt Zürich v. 14.10.15.

Angehörigen abgeholt werden. Ein Vergleich des Bestattungsreglements des Kantons Zürichs über die Feuerbestattung (§29) von 1963 mit der revidierten Fassung aus dem Jahr 2015 gibt Aufschluss über den Wandel der Nachfrage nach Beisetzungen ausserhalb des Friedhofes:

«Die Leichenasche ist in einer Urne zu sammeln. Die Verfügungen darüber steht innert der Grenzen der Schicklichkeit den Angehörigen zu»[18]

vs. Revision 2015: §2:

«Urnen und Kremationsasche dürfen ausserhalb von Friedhöfen nur beigesetzt oder ausgebracht werden, wenn

a. die Bestimmungen des Forst-, Gewässerschutz-, Luftfahrt, Bau- und Umweltrechts eingehalten werden
b. Urnen und Kremationsasche nicht als solche erkennbar sind und nach kurzer Zeit nicht mehr wahrgenommen werden können.»[19]

Offenbar spiegelt sich in dieser Revision ein erhöhter Bedarf an Regulierung im Bereich des «schicklichen» Umgangs mit der «Leichen»- bzw. «Kremationsasche», der auf das vermehrte Aufkommen von Bestattungen ausserhalb des Friedhofs zurückgehen dürfte.

Veränderungen dieser Entwicklungen schlagen sich auch in Kirchenordnungen der einzelnen Kantone nieder. Seit 2019 ermöglicht die Kirchenordnung Zürichs offiziell, dass Hochzeiten, Taufen und Bestattungen auch an Orten ausserhalb der Kirche (z. B. in der Natur) stattfinden dürfen und zu anderen Zeiten als in den traditionellen Gottesdiensten stattfinden dürfen (vgl. Kirchenordnung der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kanton Zürichs, Art. 62, S. 14, https://www.zh.ch/de/politik-staat/gesetze-beschluesse/gesetzessammlung/zhlex-ls/erlass-181_10-2009_03_17-2010_01_01-107.html, letzter Zugriff: 27.09.21).

Insgesamt lässt sich festhalten, dass die unmittelbar Betroffenen (Angehörige und Sterbende) und die Dienstleister*innen sowohl in der Bestattung als auch in der Totenfürsorge und der Gestaltung der Abschiedszeremonie in den letzten Jahren mehr und mehr Autonomie in Anspruch nehmen. Die Gestaltung der Bestattung ist nicht mehr länger nur im Verantwortungsbereich staatlicher und traditionell religiöser Autoritäten. Daneben gibt es auch klare Anzeichen

[18] Verordnung über die Bestattungen von 1963 https://www.zh.ch/de/politik-staat/gesetze-beschluesse/gesetzessammlung/zhlex-ls/erlass-818_61-1963_03_07-1963_05_01-055.html, letzter Zugriff: 16.12.23.

[19] Revision von 2015 http://www2.zhlex.zh.ch/appl/zhlex_r.nsf/WebView/9427DA5912EF106BC12581B700237FE4/$File/818.61_20.5.15_99.pdf, letzter Zugriff: 16.12.23.

dafür, dass staatliche und religiöse Institutionen auf diese veränderte Nachfrage antworten und innerhalb der Institutionen Akteur*innen Veränderungen anstreben (s. o. 1). Über den Vorgang der Bestattung hinaus zeigt sich dieser Trend in einer Reihe von Entwicklungen, die für das von mir untersuchte Feld unmittelbar relevant sind. Diese Veränderungen des rituellen Umgangs mit dem Tod sind in der Schweiz und in einigen anderen westeuropäischen Ländern zu beobachten.

Dazu gehören:

- die rituelle Deutung der *Totenfürsorge.* Totenfürsorge wird nicht primär als rein pflegerisch-hygienisch-praktische Handlung verstanden, sondern als Abschiedsprozess für die Verstorbenen und die Hinterbliebenen ritualisiert (vgl. dazu Utriainen 2010),
- *Bestattungsrituale*, die als „individualisiert" und lebenszentriert (*life-centered*) interpretiert werden können (vgl. z. B. Davies 1997, Bailey/Walter 2015); in der Bestattung zeigt sich das an der steigenden Nachfrage von Urnenbeisetzungen ausserhalb des Friedhofs;
- ein zunehmendes Interesse an der Beschäftigung mit dem Tod und dem Trauerprozess, was z. B. in den Angeboten und Umdeutungen von *Erinnerungs*- und *Gedenkfesten* lokaler Initiativen zum Ausdruck kommt (z. B. Jahreszeitenfeste, Allerheiligen, vgl. Venbrux 2010) wie auch in Informations- und Kulturzentren wie dem FriedhofsForum Zürich[20] und in der Organisation von Gesprächstreffen zum Thema «Tod», z. B. das Trauercafé im Alterszentrum «sumia» Sumiswald im Kanton Bern.[21]

Auch das Berufsbild Bestatter*in wird zunehmend von diesen Entwicklungen beeinflusst. Viele Bestatter*innen bemühen sich entsprechend um Professionalisierung, Öffentlichkeitsarbeit und Ästhetisierung, um den Tod zu enttabuisieren.

---

[20] Das FriedhofsForum der Stadt Zürich, das zum Bestattungs- und Friedhofsamt gehört, das wiederum dem Bevölkerungsamt unterstellt ist, ist eine staatliche Institution, die seit 2012 Informations- und Kulturangebote zum Thema *Tod und Trauer* anbietet. So werden z. B. Angebote zur rituellen Gestaltung des Todes oder zum Umgang mit der Trauer in Kooperation mit Ritualleitenden gemacht. Zudem werden aber auch Veranstaltungen zu Praktiken, Vorstellungen oder Musik zum Umgang mit Tod und Trauer traditioneller Religionsgemeinschaften angeboten (https://www.stadt-zuerich.ch/prd/de/index/bevoelkerungsamt/FriedhofForum.html), letzter Zugriff: 15.08.2018.

[21] Alterszentrum Sumiswald «sumia» https://www.sumia.ch/Veranstaltungen/Veranstaltungsinformationen?id=106&date=1628528400, letzter Zugriff: 23.09.21.

Bestatter*innen seien heute zugleich Verkäufer*innen, Dienstleister*innen, Therapeut*innen und Ästhet*innen, heisst es z. B. bei Hänel (2003, 2015: 429).

Die Organisation des Todes wird in der Schweiz kantonal geregelt und darüber hinaus von den einzelnen Gemeinden umgesetzt. Der Kanton Zürich nimmt in seiner staatlichen Organisation der Bestattung eine Sonderstellung ein (s. o.). Katholisch und reformiert geprägte Kantone unterscheiden sich sehr stark in der Organisation des Bestattungswesens. Die katholischen Kantone sind viel stärker privatwirtschaftlich organisiert.[22] Für die Organisation des Todes in einem engeren Sinne ist es relevant, wer die Zuständigkeiten in der Bestattung übernimmt. Auch für den Schweizer Fall sind generell die Analysen von Tony Walter interessant. Walter hat sich mit Organisationsformen von Bestattungen in verschiedenen Ländern auseinandergesetzt (vgl. Walter 2005, 2012, 2015, 2017). Er unterscheidet zwischen drei Organisationformen der Bestattung auf kommerzieller, staatlicher und religiöser Ebene (Walter 2005). In der Schweiz haben wir es mit einem Mischtypus zu tun, der überwiegend von staatlichen und kommerziellen Akteur*innen organisiert wird. In einigen ländlichen Gemeinden befindet sich der Friedhof vereinzelt um die Kirche herum, so dass hier religiöse Akteur*innen eine stärkere Rolle in der Organisation der Bestattung spielen. Hilfreich für die Analyse des Einzelfalls ist auch die Unterscheidung von Walter zwischen *hardware* und *software merchants* (Walter 2017). Er unterscheidet zwischen der Gruppe der *hardware merchants*, die sich um den Körper und seinem Verbleib kümmern (Bestatter*innen, Friedhofsverwaltung und Krematorien) und der Gruppe der *software merchants*, die für die Seele des Verstorbenen und für den Umgang mit dem Verlust des Verstorbenen aus der sozialen Gemeinschaft zuständig sind (Kirche, Redner*innen, Ritualleiter*innen; ebd.: 196). Er unterscheidet zudem zwischen *contractor* und *subcontractor,* so dass es möglich wird, dass der/diejenige, der/die den Auftrag von den Angehörigen erhält, einzelne Aufgaben an andere (wie Subunternehmer) weiter delegieren kann (ebd.).

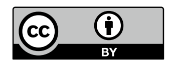
In der Gruppe der Ritualleitenden haben wir es überwiegend mit *software merchants* zu tun. Es gibt jedoch auch Anbieter*innen, die sowohl *software-* als auch *hardware*-Dienstleistungen anbieten (s. u. 4.6, 7.4.2, 8.2.2, 9.1).

---

[22] Auskunft Stadt Zürich, Bestattungs- und Friedhofsamt, Telefonat vom 04.03.15.

Vergleich Bestattungskosten in sieben Schweizer Städten, Beobachter: https://www.beobachter.ch/familie/vergleich-bestattungskosten-sieben-schweizer-stadten letzter Zugriff 23.09.21.

Egli, Lukas (2010): Sterben muss jeder. Zahlen nicht, in NZZ Folio: https://www.nzz.ch/folio/sterben-muss-jeder-zahlen-nicht-ld.1620639, letzter Zugriff 23.09.21.


BY

3 Ritualisierung und Agency

Eine Arbeit zu Todesritualen kommt nicht darum umhin, sich mit dem Ritualbegriff und seinen Weiterentwicklungen auseinanderzusetzen. Der Ritualbegriff ist mit seinen Weiterentwicklungen für den von mir untersuchten Phänomenbereich der Todesrituale ausserhalb konfessioneller Gemeinschaften unmittelbar relevant, weil diese Rituale im Hinblick auf ihre Strukturierung und ihre wiederkehrenden Elemente eine hohe Flexibilität aufweisen und z. B. bewusst neben der Übernahme von traditionellen Elementen auch die Aussparung solcher Elemente einsetzen. Was als *Ritual* zu gelten hat, erscheint also nicht mehr als starr und vorab festgelegt, sondern als dynamisch und flexibel. An diese Beobachtung kann mit ritualtheoretischen Ansätzen angeschlossen werden, in denen Rituale nicht primär durch einen immer wiederkehrenden Ablauf vorab festgelegter Elemente definiert werden, sondern durch graduelle Unterschiede zwischen mehr oder weniger rituellen Handlungen. Darauf soll hier mit dem Begriff *Ritualisierung* Bezug genommen werden. Ritualisierungsansätze können rituelle Abläufe erfassen, innerhalb derer neben rituellen Handlungen auch nicht-rituelle Handlungen vorkommen können. Zugleich helfen sie zu erklären, dass Rituale durch die beteiligten Akteure aktiv gestaltet und hervorgebracht werden (s. u. 3.1).

Mit dem Konzept der Ritualisierung werden somit die Handlungsspielräume der Beteiligten sichtbar, wie sie sich im Zusammenspiel mit strukturellen Rahmenbedingungen ergeben. An dieser Stelle wird das Konzept von *Agency* für meine Arbeit relevant. Agency-Konzepte beschreiben die strukturellen Gegebenheiten und die Handlungsoptionen der Akteur*innen auf einer allgemeinen gesellschaftstheoretischen Ebene, auf der die konkreten Handlungsspielräume der Akteur*innen sichtbar werden («agency I»). Ritualisierung stellt in diesem Zusammenhang eine wesentliche Antwort auf den Umgang mit Agency statt. Die sozialtheoretischen Konzepte von Agency bieten insofern einen passenden

L. Ruther, *Ritualisierende Agency in Todesritualen*, Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie,
https://doi.org/10.1007/978-3-658-43572-1_3

theoretischen Rahmen für die Grundannahmen meiner Untersuchung und für die Interpretation meiner Ergebnisse (s. u. 3.2). Zugleich soll in dieser Arbeit auf einer methodologischen und methodischen Ebene rekonstruiert werden, wie die Beteiligten selbst ihre eigene Handlungs- und Wirkungsmacht in den von ihnen geleiteten Ritualen darstellen und wie sich dabei im Feld positionieren («agency II»). Diese Seite von Agency steht im Mittelpunkt des Methodologie-Teils (s. u. 5).

3.1 Ritual und Ritualisierung

Die Bezeichnung «Todesritual» geht von einem Ritual in Bezug auf den Tod aus. Die populäre und zunehmende Verbreitung des Begriffs «Ritualleitende» (s. u. 4.2) zeigt, dass der Ritual-Begriff längst nicht nur etisch und wissenschaftsintern verwendet wird, sondern immer mehr auch im von mir untersuchten religiösen Feld[1] selbst auftaucht, rezipiert und mit unterschiedlicher Aufladung genutzt wird. Für die Beschreibung der empirischen Phänomene kann die Arbeit schon deshalb nicht komplett auf den Ritualbegriff verzichten. Da sich bei dieser Beschreibung aber gezeigt hat, dass die Rolle der Beteiligten viel aktiver ist, als es der traditionelle Ritualbegriff vorsieht, tritt zum Begriff des Rituals notwendig auch der der Ritualisierung, weil mit ihm die Rolle der Akteur*innen selbst, die einen Handlungsablauf erst zu einem Ritual machen, viel stärker in den Blick kommt. Ich gehe zunächst auf zentrale Aspekte des Ritualbegriffs ein (3.1.1) und komme dann auf das Konzept der Ritualisierung zu sprechen (3.1.2).

3.1.1 Ritualbegriff

Was ist überhaupt ein Ritual? Es gibt eine Vielzahl von Ritualverständnissen, von engen und weiten Definitionen von Ritual. Etymologisch besteht eine enge Verwandtschaft zwischen den Begriffen Ritus und Ritual. Der Ritusbegriff geht historisch viel weiter zurück als der Ritualbegriff (vgl. Quack 2013: 197). Unter einem Ritus werden formale und regulierte Handlungen innerhalb religiöser Ordnungen verstanden. In der Neuzeit wurde der Ritusbegriff zunehmend vom

[1] Ich spreche vom religiösen Feld, da sich die Angebote der Ritualleiter*innen m. E. im religiösen Feld bewegen. Sie bieten ähnliche Dienstleistungen an wie die gemeinschaftsgebundenen Ritualleiter*innen des religiösen Feldes. Eine These könnte sein, dass sich das religiöse Feld u. a. durch die Angebote der Ritualleitenden verändert.

Ritualbegriff abgelöst.[2] Mit dem Gebrauch und der Verbreitung des Ritualbegriffs ging auch eine Bedeutungsveränderung einher, von der genauen Ausführung von Handlungen hin zu Handlungen, die etwas Besonderes darstellen sollen (Asad 1993, vgl. Quack 2013: 197). Die Bedeutung des Ritusbegriffs ist wesentlich trennschärfer und weniger umstritten als die des Rituals.

Für Grimes ist ein Ritus eine spezifische Inszenierung, die sich durch eine konkrete Bezeichnung, einen konkreten Ort und die Ausführung von rituellen Spezialist*innen auszeichnet und von einer Gruppe auch als solche erkannt wird (wie z. B. Taufe oder Bar Mitvah; vgl. Grimes 1990: 9). Ritual ist für Grimes ein formaler akademischer Begriff, bei dem es um Definitionen und Charakterisierungen geht (ebd.: 10). Catherine Bell hat ebenfalls betont, dass der Ritualbegriff zunächst vor allem ein akademischer Begriff sei (Bell 2009 [1992]). Dennoch hat er in den letzten Jahrzehnten auch ausserhalb des wissenschaftlichen Diskurses immer mehr Verbreitung gefunden (Bell 2009b [1994]). Dabei hat sich auch das semantische Feld «Ritual» immer mehr ausgeweitet, so dass inzwischen ein breites, kaum abschliessbares Spektrum an Phänomen mit dem Begriff erfasst werden kann und das Bedeutungsspektrum Begriffe umfasst wie Zeremonie, Feier, Spiel, Sport, Fest, Theater, Etikette, Brauch, Sitte und Routine (Bell 1994, vgl. Michaels 2003: 1).

Der viel rezipierte Ritualbegriff von Roy Rappaport zielt auf Wiederholbarkeit und die Tradition von Ritualen ab. Nach Rappaport ist das Ritual eine Form oder eine Struktur mit «mehr oder weniger unveränderliche[n] Sequenzen», wobei es zu einer Performance kommen muss (vgl. Rappaport 2006: 191 f.). Rappaports Verständnis von Ritual bezieht sich einerseits sehr stark auf formale und regulierte Handlungen, andererseits aber auch auf den Aspekt der Bedeutung dieser Handlungen. Für Rappaport ist das Ritual eine Form der Kommunikation zwischen *transmitter* (Sender) und *receiver* (Empfänger) (2004: 50). Darüber, dass die Teilnehmer*innen, das Ritual mitmachen, zeigt sich eine *acceptance* der rituellen Ordnung, 2004: 108).

Michaels (1999, 2003) spricht sich für eine polythetische Ritualdefinition aus, wobei er fünf Merkmale zusammengefasst hat, mit denen Rituale von anderen Aktivitäten unterschieden werden können. Dabei müssen nicht in jedem Fall alle Kriterien erfüllt sein. Sobald aber eines der Kriterien erfüllt ist, liegt für ihn ein Ritual vor: Das Vorhandensein eines oder mehrerer der Merkmale macht aus einer Handlung ein Ritual. Die Merkmale, die Rituale von anderen Aktivitäten

[2] Der Ritualbegriff wird im Englischen seit dem 17. Jahrhundert und im Deutschen seit dem 18. Jahrhundert gebraucht (vgl. Quack 2013: 198).

unterscheiden, werden in Bezug auf ihre inhaltlichen Aspekte immer wieder auch in anderen Ritualbegriffen thematisiert:

(1) Verkörperung: Inszenierung, Aufführung und Performativität,
(2) Förmlichkeit (Wiederholbarkeit und dadurch Möglichkeit der Reproduktion und Wiedergabe von Ritualen),
(3) Rahmung (Bateson 1954, Goffman 1974, Handelman 2004),[3]
(4) Transformation und Wirksamkeit,
(5) Überhöhung, Vertrauens- und Verpflichtungsanteil in Ritualen, Rituale stehen für etwas anderes (Althoff 2003).

Neben der Definition von dem, was ein Ritual gegenüber anderen Handlungszusammenhängen auszeichnet, ist auch die Frage der *Dynamik* von Ritualen ein breit diskutiertes Forschungsgebiet. Einige Ritualdefinitionen beinhalten bereits ein Verständnis von Ritualdynamik, andere dagegen nicht. Eng verbunden mit der Vorstellung von Ritualdynamik ist der Übergang von Ritual zu Ritualisierung, weil in diesem Übergang der dynamische Charakter gegenüber dem fix-fertigen Charakter eines starren Ritualrahmens bereits impliziert ist. Ritualisierung verweist auf einen Prozess und weniger auf das Resultat.

Es gibt Konzepte der Ritualdynamik, die sich konkret mit den durch Ritualisierungsprozesse entstehenden Veränderungen und Komponenten von Ritualen beschäftigen. Diese Ansätze sind insofern für meine Untersuchung interessant, als mit ihnen die Entstehung von «neuen» Ritualen rekonstruiert werden kann. Dazu gehören Konzepte wie *transfer of ritual/Ritualtransfer* (Langer et al.: 2006), *Ritualdesign* und *Ritualkreativität* (Radde-Antweiler 2006, Karolewski/Miczek/Zotter 2012). Die Theorie des Ritualtransfers geht davon aus, dass sich bei Veränderungen des äusseren Kontextes des Rituals (z. B. durch sozialen Wandel) auch die internen Dimensionen des Rituals verändern (vgl. Langer et al.: 2006: 2). Zu den internen Dimensionen des Ritualtransfers gehören z. B. Performanz, Ästhetik, Struktur, Intentionalität, Interaktion und Symbole (ebd.). Das kann z. B. heissen: Je weniger Menschen sich der äusseren Form von traditionellen Ritualen zugehörig fühlen, desto mehr kommt es auch zu Veränderungen von Ritualen. Konkret kann sich das darin äussern, dass z. B. vermehrt populäre psychologische Konzepte und Inhalte aus klassischen ethnologischen Ritualtheorien in den Kontext von Bestattungsritualen hineindiffundieren. In der Positionierung von Ritualleitenden und dem damit verbundenen Umgang mit Ritualen manifestiert sich so gesehen auch ein Ritualtransfer (s. o. Langer et al. 2006). Der Inhalt der Rituale

[3] Goffman und Handelman wurden von mir als weitere Autoren hinzugefügt.

ist in diesen Fällen nicht traditionell institutionell über Ordnungen und Liturgien festgelegt, sondern leitet sich aus Adaptionen von Ritualtheorien ab, mit denen die Bezeichnung «Ritualleitende» einen technisch- formalen, deskriptiven Charakter bekommt. Ritualdesign und Ritualkreativität beziehen sich auf ähnliche Phänomene der Veränderung wie das Konzept des Ritualtransfers. Ritualdesign kann als spezielle Form von Ritualtransfer angesehen werden (vgl. Radde-Antweiler 2006: 68), bezieht aber stärker eine ökonomische Perspektive mit ein. Ritualdesign zeichnet sich entsprechend durch eine hohe Kundenorientierung, durch Betonung von Ästhetik und Marktorientierung aus (Karolewski et al. 2012: 19).

Ob rituelle Veränderungen als *ritual creativity, ritual invention, ritualizing, ritual making oder ritual revision* benannt werden, ist für Ronald Grimes eher zweitrangig, solange man Rituale als dynamische Prozesse beschreibt und sie nicht als feste Strukturen oder flüchtige Ereignisse begreift (vgl. Grimes 2000: 12). Grimes schlägt für die Beschreibung «neuer» Rituale zwei Typen vor: das Diviner- und das Plumber-Modell. Für die Anwender*innen des Plumber-Modells («Klempner») sei es vor allem wichtig, dass ein Ritual richtig zusammengesetzt sei und funktioniere. Die Diviner- (Wahrsager-) Anwender*innen achten hingegen vielmehr auf äussere Hinweise bei der Komposition ihrer Rituale (vgl. Grimes 2000: 12).

Im Zusammenhang mit der Diskussion um Ritualdynamik hat Grimes auch auf *Ritualkritik* aufmerksam gemacht. Ritualkritik zeigt sich für ihn in der Interpretation eines Rituals oder einer einzelnen Ritualsequenz mit der Intention, die eigene Praxis zu verändern (vgl. Grimes 1990: 16). Die Urheber*innen müssen dabei Bezug auf die grössere Tradition eines Rituals nehmen. Im Fall des Christentums kommt es dabei zu einer Reinterpretation und Kontinuität christlicher Praktiken und Symbole. Ritualkritik bezieht sich nicht nur auf das Ritual selbst, sondern beinhaltet unweigerlich auch Politik und Ethik sowie Ästhetik und Poetik (ebd.).

Die zuletzt behandelten Konzepte weisen bereits auf die eine oder andere Weise auf eine Dynamisierung des Ritualbegriffes hin, um Prozesse von Ritualgenese und Ritualwandel erfassen zu können. Das ist für mich der Anlass, um auf das schon angeklungene Konzept der Ritualisierung näher einzugehen.

3.1.2 Ritualisierungskonzepte

Die für meine Arbeit grundlegende ritualtheoretische Annahme setzt bei der Ritualisierung als Prozess der sozialen Konstruktion von Ritualität an, für den

unterschiedliche Merkmale in unterschiedlicher Ausprägung relevant werden können. Insgesamt geht es mir weniger um eine Vorab-Definition von Ritual (die sich zudem als schwierig erweisen dürfte: s. o. 3.1.1) und vielmehr um die Rekonstruktion des Prozesses der Ritualisierung durch Akteur*innen (s. u. 5 und 6–9). Dabei schliesse ich mich Quack (2013) und Walthert (2020) an, die vorschlagen, von Graden von Ritualisierungen zu sprechen und dabei Merkmale von Ritualdefinitionen zu verwenden, um zwischen Aktivitäten unterscheiden zu können. Dafür verzichte ich auf den Gattungsbegriff von Ritual, weil damit eine Gleichheit der untersuchten Phänomene postuliert wird, die empirisch nicht eingelöst werden kann (vgl. Quack 2013: 202).

Das Ritualisierungskonzept ist für meine Arbeit wichtig, da darin das Moment der Unterscheidung einer Handlung von einer anderen als massgeblich für die Bestimmung eines Phänomens, das als Ritualisierung auftritt, entscheidend ist. Dieser Aspekt ist für die von mir untersuchten Rituale entscheidend, da diese sich bewusst von gemeinschaftsgebundenen Ritualen unterscheiden. Zudem ist es ratsam, an Stelle von Ritualen von *Ritualisierungen* zu sprechen, um ein exklusives oder inklusives Ritualverständnis zu vermeiden, demzufolge ein Ritual entweder als eigenständiges und von allen anderen sozialen Aktivitäten unterscheidbares Phänomen verstanden wird oder als etwas, das alle Aspekte des menschlichen Lebens mit einschließt (s. o. 2.2 zu den klassischen Ritualtheorien). Ritualisierungskonzepte gehen vielmehr davon aus, dass Rituale erst durch Handlungen mit Bedeutungen versehen werden und dass die Beteiligten selbst etwas erst zu einem Ritual machen. Ritualisierungen müssen dabei nicht zwangsläufig Glaubenssysteme repräsentieren, wie es in traditionellen Religionen der Fall ist (s. dazu o. 2.2 zu Durkheims «elementaren Formen des religiösen Lebens»). Ritualisierungen von Handlungen können im Gegenteil losgelöst von fest etablierten Glaubenssystemen erfolgen.

Der konzeptionelle Übergang von Ritual zu Ritualisierung ist vor allem in den Arbeiten von Catherine Bell prominent hervorgetreten, auch wenn schon früher auch in anderen Arbeiten von Ritualisierung die Rede ist. John Skorupski hatte bereits 1976 von Ritualisierungen gesprochen und dazu allgemein auf «ceremony, magic and religion» verwiesen, durch die Vorstellungen von Ritual vereint werden. Eine Handlung als ‚religiös', ‚magisch' oder ‚zeremoniell' zu beschreiben, charakterisiert nach seiner Darstellung jeweils unterschiedliche Dimensionen von Ritualisierungen. So kann eine rituelle Handlung a) einen mehr oder wenigen direkten Bezug zu einem *religious being* haben, b) mehr oder weniger zweckgebunden sein und c) mehr oder weniger formal und normgebunden sein (ebd.: 169), worin sich jeweils Grade von Ritualisierung ausdrücken können, die auch für Bells Ansatz wichtig sind.

Statt den Ansatzpunkt bei funktionalen oder symbolischen Aspekten zu suchen (wie das bei den klassischen Ansätzen der Fall war), geht es Bell um die Art und Weise, wie von den Beteiligten eine Handlung von einer anderen Handlung unter dem Aspekt des Rituellen unterschieden wird. Wie werden rituelle Handlungen von anderen (alltäglichen) Handlungen abgegrenzt und unter welchen Gegebenheiten geschieht dies? In ihrem Werk *Ritual Theory. Ritual Practice* fragt sie entsprechend:

> «Under what circumstances are such [ritual] activities distinguished from other forms of activity? How and why are they distinguished? What do these [ritual] activities do that other activities cannot or will not do?» (Bell 1992: 70).

Das Problem ist dieser Sichtweise zufolge nicht das Problem der wissenschaftlichen Definition eines Rituals, sondern ein Problem der Handelnden selbst: Was gewinnen sie dadurch, dass sie eine Ritualisierung von Handlungen vornehmen? Was leisten diese rituellen Aktivitäten, das andere Aktivitäten nicht leisten können? Entscheidend ist also, was Menschen tun und wie sie es tun («the very doing of the act», ebd.). Ähnlich hat Don Handelman für eine akteurszentrierte Perspektive (*interactive perspective*) und ein Verständnis von rituellem *framing* plädiert: Akteur*innen bestimmen selbst, ob etwas ein Ritual ist (vgl. Handelman 2006: 578, 581). In diesem Sinn beschreibt Utriainen (2016), dass ein frame auch zwischen Ritual und Nicht-Ritual hin- und herwechseln kann, so dass auch Mikrorituale entstehen können.

Die Fokussierung auf die Handlungen der Akteur*innen deutet bereits an, dass es in Bells Ansatz nicht in erster Linie um die hinter einem Ritual stehenden Glaubensvorstellungen geht, sondern um konkrete Praktiken und eine konkrete soziale Praxis. Darin grenzt sie sich von Durkheim ab, für den über rituelle Handlungen die symbolische Ordnung repräsentiert wird (s. o. 2.1). Für Bell entsteht und verändert sich die symbolische Ordnung erst durch die rituelle Praxis. Die Praxis selbst bringt das Heilige hervor, als eine Praxis, die heiligt (vgl. Bell 1992: 91). D. h. durch die Art und Weise, wie etwas getan wird, wird es erst zum Heiligen. Wie sich dies in der Praxis der freien Bestattungsrituale genau zeigt, werde ich in den empirischen Kapiteln detaillierter darlegen (s. u. 6–9). Die Fokussierung auf konkrete Praktiken und eine konkrete soziale Praxis zeigt, dass die Ritualisierung einer Handlung auch nachfolgende oder ähnliche Handlungen beeinflusst (vgl. Bell 1997: 74). Wird also z. B. eine Handlung als bedeutsam von der Ritualleiter*in gerahmt, dann sind die Zuhörer*innen eher geneigt, ihre Aufmerksamkeit ganz besonders auf nachfolgende oder ähnliche Handlungen zu

richten, als wenn eine (erste) Handlung eher unkommentiert bleibt. Mit Catherine Bell lässt sich eine Handlung entsprechend als mehr oder weniger ritualisiert verstehen (vgl. 1992: 89, 1997: 81) – bis zum Fall der Ent-Ritualisierung.

Bells Verständnis von Ritualisierung(en) ist kontextuell geprägt, insofern es an den jeweiligen Gegebenheiten und kulturellen Strategien ansetzt, die Aktivitäten generieren und voneinander abgrenzen (ebd.: 74). Die kulturellen Strategien der Ritualisierungen zeigen sich z. B. darin, wie Unterscheidungen zwischen *heilig* und *profan* eingeführt werden, wodurch eine Handlung als höherwertiger als eine andere verstanden wird oder als von Menschen hervorgebracht vs. als über menschliche Kräfte hinausweisend angesehen wird. Das, was als Ergebnis von Ritualisierung verstanden wird, ist deshalb nicht universal gültig, sondern immer an den jeweiligen Kontext gebunden (ebd.). Anders als in den einleitend zitierten Ritualbegriffen geht es also nicht darum, definieren zu wollen, was ein Ritual ist und was nicht. Stattdessen schlägt sie einen Ansatz vor, der danach fragt, wie und mit welchen Strategien Ritualisierungen bestimmter Aktivitäten vorgenommen werden. Damit geht allerdings auch eine gewisse Unschärfe in den Begriffen und Konzepten einher, was diese aber zugleich sehr vielseitig anschlussfähig macht, so dass man darin zugleich Schwächen und Stärken des Ansatzes sehen könnte.

So ist beispielsweise Bells Verständnis kultureller Strategien sehr weitreichend, und es kann vieles beinhalten. Kulturelle Strategien werden z. B. dort angewandt, wo die Ritualleiter*innen an traditionelle rituelle Ordnungen und religiöse Semantiken anknüpfen. Das geschieht beispielweise, wenn sie das *Unser Vater* sprechen und damit auf eine spezifische religiöse Tradition verweisen, aber auch wenn sie in kreativer Weise neue Formen einsetzen, in denen Erfahrungen von Transzendenz anklingen (s. u. 10.4).

Sozialtheoretisch knüpft Bell an Bourdieus Praxisbegriff an. Es ist die soziale Praxis, durch die die Akteur*innen den Umgang mit kulturell verfügbaren Ritualisierungen sich aneignen, verkörpern[4] und zugleich flexibel anpassen. Dafür wählt Bell das Konzept der «ritual mastery», dass sie aus ihrem Konzept des «sense of ritual» im Sinne einer Verkörperung eines Habitus abgeleitet hat (1992: 80). Ihre Defintion von ritual mastery lautet:

> «Ritual mastery is the ability – not equally shared, desired, or recognized – to (1) take and remake schemes from the shared culture that can strategically nuance, privilege, or transform, (2) deploy them in the formulation of a priviledged ritual experience, which in turn (3) impresses them in a new form upon agents, able to deploy them in a variety of circumstances beyond the circumference of the rite itself» (Bell 1992: 116).

[4] Trulsson (2010) orientiert sich an der Ritualisierungstheorie von C. Bell und betont insbesondere die Bedeutung des Körpers für Ritualisierungen am Beispiel weiblicher Rituale.

Ritual mastery ist demnach in der Fähigkeit zu sehen, Rituale an die jeweiligen gesellschaftlichen Strukturen anzupassen und dabei Gestaltungsformen zu etablieren, die von den Akteur*innen in vielfältigen Zusammenhängen über das jeweilige Ritual (hier rite, Ritus) hinaus angewandt werden können. Bei dieser Art der Ritualisierung berufen sich die Akteur*innen nach Bell auf Kräfte, die ausserhalb ihres Wirkens stehen ('externe' Agency: s. u. 6). Sie sehen nicht, dass sie selbst es sind, die die Situation formen und schaffen (vgl. Bell 1997: 82). An diese These werde ich mit meinen empirischen Analysen unmittelbar anschliessen können, weil sie die Art und Weise der (Selbst-)Positionierung der Ritualleitenden betrifft.

Bell hat an einem anderem Ort (1997) auch ritual-ähnliche Handlungen beschrieben und damit den Prozess des Ritualisierens noch deutlicher hervortreten lassen. Dabei hat sie sechs allgemeine Kategorien entwickelt, die weder exklusiv noch definitiv zu verstehen sind und mit denen eine Handlung zu einer mehr oder weniger stark ritualisierten Handlung gemacht werden kann (vgl. Bell 1997: 128). An dieser Stelle zeigt sich konkret, wie Ritualdefinitionen, die auf Ritual-Kriterien beruhen, für die Rekonstruktion von Ritualisierungshandlungen empirisch fruchtbar gemacht werden können. Bei Bell lauten die sechs teilweise nicht trennscharf voneinander abgrenzbaren Merkmale: Formalismus, Traditionalismus, präzise Ausführung, Steuerung durch Regeln, sakraler Symbolismus und Performanz. Da es sich um zentrale, der Sache nach immer wieder ähnlich thematisierte Ritual(isierungs)-Kriterien handelt (s. schon o. 3.1.1), sollen sie im Folgenden kurz erläutert und mit Beispielen aus meiner eigenen Arbeit illustriert werden. Wichtig ist, dass es sich um Merkmale handelt, die sowohl in traditionellen religiösen Ritualen als auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen (wie der Politik) und selbst in alltäglichen Interaktionen ausgenutzt werden können, um Ritualisierungen vorzunehmen.

(1) 'Formalismus' bezieht sich im Allgemeinen auf eine strikt organisierte (formalisierte, d. h. vorgeformte) Sprache und auf vorgeformte Gesten, die sich beispielweise in routinisierten Interaktionssituationen zeigen (140 f.).[5] Das Aufsagen des *Unser Vater* und eines Segens am Ende der Abschiedsfeier wären typische Beispiele für das Ausnutzen eines solchen Formalismus im Sinne Bells.
(2) Unter dem Aspekt 'Traditionalismus' beschreibt sie, dass die meisten Rituale an eine historische Tradition bereits etablierter und bekannter Ritualen anschliessen (vgl. Bell 1997: 145). In einem weiteren Sinne führt sie hier den

[5] Interaktionsrituale von Goffman (1971) gehören auch dazu.

Anschluss an eine spezifische historische Tradition eines Festes an (wie bei Thanksgiving). Traditionalisierung kann sich aber auch durch den blossen Hinweis auf «unsere Ahnen» manifestieren (ebd.).

(3) Die ‘Präzise Ausführung’ zeichnet sich vor allem durch die genaue Wiederholung eines Ablaufs, die physische Kontrolle und die Konzentration der Akteur*innen aus. Bell zählt auch Meditation dazu (ebd.: 151 f.).

(4) ‘Steuerung durch Regeln’ meint Normen, die eine soziale Handlung und eben auch ein Ritual steuern. Bell führt an dieser Stelle aus, dass Kontexte, die sich vor allem durch Chaos auszeichnen und die sich durch spezifische Regeln kontrollieren lassen, mit Ritualen vergleichbar seien (vgl. Bell 1997: 153). Für das in dieser Arbeit interessierende Phänomen ist interessant, dass sich einige beobachtete Rituale für einen kurzen Zeitraum von maximal zehn Minuten bewusst von einer strikten Ritualstruktur lösen, dieses «Chaos» aber auch vorab festgelegt ist.

(5) ‘Sakraler Symbolismus’ bezeichnet Handlungen, in denen die Bedeutung von Schlüsselsymbolen zum Ausdruck kommt (vgl. 156). Bells Argument ist hier, dass Rituale eben nicht eine Annahme heiliger Eigenschaften der Dinge voraussetzen, sondern dass sie das Heilige selbst hervorbringen, indem Dingen eine besondere Bedeutung zugeschrieben wird. Diese Dinge sind demnach nicht wie andere Dinge, sondern sie stehen für etwas Besonderes, werden also als spezielle Symbole eingeführt: Ihnen wird die Qualität zugeschrieben, Bilder und Eindrücke mit starken Erfahrungen hervorrufen zu können (vgl. 157). Sie nennt hier als Beispiel die amerikanische Flagge (*Stars and Stripes*), die nicht einfach ein Stück bedruckter Stoff ist, sondern über ihre konkrete Materialität hinaus für verschiedene Ideen und damit verbundene Emotionen steht und diese entsprechend evozieren kann (und soll) (156 f.).

(6) Nicht nur Gegenstände sondern auch Orte, Gebäude und Menschen können diese Art der Sakralität erlangen. In Bezug auf Orte sind besonders Landschaften und spezifische geographische Referenzpunkte zu nennen (ebd.). Die besondere Hervorhebung von Dingen und historischen Figuren oder Orten findet sich auch in meinen Beispielen (s.u. z. B. die Verenaschlucht in Solothurn 7.4.3, 9.1).

(7) ‘Performanz’ zeigt sich in der Aufführung hoch symbolischer Handlungen. Der Effekt der Performanz liegt in der Erfahrung. Bell bezieht sich hier auf die Anthropologin Barbara Myerhoff: «not only is seeing believing, doing is believing» (vgl. Myerhoff 1977: 223, zit. nach Bell 1997: 160). Performanz wird auch über den Akt der Rahmung einer Handlung metakommunikativ vorgenommen (ebd.). Eine solche Rahmung geschieht z. B. über den Ausruf: «This is different, deliberate and significant – pay attention!»

> (ebd.). Um diesen Aspekt zu verdeutlichen, bezieht sie sich auf Don Handelman (vgl. 160f, Handelman 1990: 81) Eine solche Rahmung liess sich bei dem eingangs beschriebenen Bestattungsritual immer wieder beobachten. Das geschah z. B. durch die Aufforderung an die Teilnehmenden, sich auf das Ritual einzulassen, und durch die Erläuterung, was ein Ritual sei (s. o. 4.1).

Bell bezieht sich mit diesen Merkmalen auf ähnliche empirische Phänomene der Ritualisierung, die sich auch im Feld der von mir untersuchten Rituale vorfinden lassen. Dazu zählt die populäre Rezeption von Ritualkonzepten:[6] Rituale dienen demnach als Mittel, um Gemeinschaft zu schaffen und zu erneuern, um Identitätsformen zu wandeln und den Individuen und der Gemeinschaft einen existentiellen Sinn zu verleihen (vgl. Bell 1997: 241, 262–263).[7] Ritual ist in diesem Sinne eine allumfassende affirmative Strategie. Die Gewichtung von Ritual in einer Gesellschaft als transformierende, gemeinschaftsstiftende ideelle Grundlage führe demnach zu einem vermehrten Einsatz dieser Strategie (ebd.: 264). In einem umfassenden Sinne kann Ritual als symbolischer Ausdruck universal sein und darüber zu einer Transformation führen. Ritual hat in diesem Sinne eine individuelle und gesellschaftliche Komponente. Es kann einen innerpsychologischen und einen sozialen Prozess auslösen. Dabei gehe es in vielen neueren Ritualisierungen eher um das Selbst als um das Göttliche. Es gehe, so Bell, eher um Ganzheitlichkeit und Verwirklichung als um Transzendenz und Erlösung (ebd.: 241).

Was Bell an dieser Stelle beschreibt, ist eine oft beobachtete Strategie der Ritualleiter*innen. Ritual wird zu allererst als symbolischer Ausdruck von individuellen und gemeinschaftlichen Prozessen verstanden.

Wie Bell selbst betont, ergeben sich die oben genannten Strategien von Ritualisierungen aus dem Hineindiffundieren von Ritualtheorien in die rituelle Praxis selbst. Die rituelle Praxis gewinnt Erkenntnisse aus den Ritualtheorien und verändert sich dadurch wiederum (ebd.: 263). In diesem Zusammenhang der Reflexion von Ritualisierungen weist Bell ausdrücklich auch auf *ritual entrepreneurs* hin, die sich ihrer Erfindung von Ritualen bewusst sind (*self-conscious ritual entrepreneurship*) (ebd.: 224). Michael Stausberg hat diesen Gedanken

[6] «Approaching ritual as a universal medium of symbolic expressionism has had significant consequences for the very practice of ritual in Europe and America. In other words, the concept of ritual has influenced how many people in these cultures go about ritualizing today» (Bell 1997: 262 f.).

[7] «Ritual is approached as a means to create and renew community, transform human identity, and remake our most existential sense of being in the cosmos» (Bell 1997: 263).

der Bezugnahme auf Ritualtheorien in neueren Ritualen weiterentwickelt. In Anlehnung an Giddens' Idee der reflexiven Moderne[8] spricht er von «reflexiven Ritualisationen»:

> «Die Hüter der Ritualtradition werden durch die Experten der Ritualforschung (Turner etc.) ersetzt, und das von ihnen generierte ‚Wissen' kehrt z. B. mit Hilfe der Populärliteratur zu seinem Gegenstandsbereich, der rituellen Praxis, zurück, der bzw. die auf diese Weise zugleich umgestaltet wird» (Stausberg 2004: 60).

Das Konzept 'Ritual' wird von den Beteiligten im Feld verwendet, da mit ihm die Effekte erreicht werden, die Ritualforscher*innen «Ritualen» zuschreiben (wie Entstehung einer Gemeinschaft 'Communitas' im Sinne von Victor Turner oder emotionaler Komfort: vgl. Stausberg 2004: 57). Das Wissen über Rituale haben nicht mehr nur die traditionellen Autoritäten, sondern die Expert*innen, deren Wissen auf die (populäre) Rezeption von Ritualtheorien zurückgeht, dann seinerseits rituelle Praktiken prägt und schliesslich auch wieder zu den Veränderungen im Feld der rituellen Praxis beiträgt (ebd.: 60).

Wie schon o. angemerkt, zeichnet sich der Ansatz von Bell durch eine konzeptionelle Vagheit aus. Dies hat mit einer Strategie zu tun, die Definition von Ritual auf Prozesse von Ritualisierung zurückzuführen. Daran ist eine gewisse Zirkularität kritisiert worden (Quack 2010). Anschliessend soll deshalb auf einen anderen Ansatz zum Verständnis von Ritualisierungen noch kurz eingegangen werden (Humphrey/Laidlaw 1994).

Ähnlich wie Catherine Bell betonen Catherine Humphrey und James Laidlaw in ihrer Ritualdefinition die Unterscheidung von Handlungen. Sie sprechen von einer «rituellen Einstellung», die sich von einer *alltäglichen* Einstellung unterscheidet.

Ritualisierung zeichnet sich durch Nicht-Intentionalität der Handlung aus. Humphrey und Laidlaw unterscheiden zwischen der Intention, die eine ausführende Person einer Handlung gibt (als *intention-in-action*), und einer *intention-to-action,* die einer Handlung bereits voraus geht. Zur Verdeutlichung der Unterscheidung: Die Bedeutung des Kreuzzeichens geht der Intention der ausführenden Person bereits voraus. Das bedeutet aber nicht, dass die Ausführenden sich darüber jedes Mal Gedanken machen, wenn sie die Handlung ausführen und auch nicht, dass sie selbst als nicht intentional agieren: «The actors both are, and are not, the authors of their acts. The act appears as already formed almost like

[8] Die Idee der reflexiven Moderne bedeutet, dass sich die Menschen ihrer Selbst und ihrer Errungenschaften bewusst sind (vgl. Giddens 1990).

an object, something from which the actor might 'receive'» (Humphrey/Laidlaw 1994: 5).

Ritual ist nicht eine Art von Event und auch kein Aspekt jeglichen Handelns, sondern eine spezielle Qualität, die eine Handlung haben kann (vgl. 64). Nach Humphrey und Laidlaw kann jede Handlung theoretisch diese Qualität annehmen (vgl. 71). Sie grenzen sich also von der vorherrschenden Meinung ab, dass ein Ritual immer expressiv und kommunikativ sei (vgl. 73). Ritualisierungen werden über eine Tradition oder eine spontane Inspiration legitimiert, die selbst nicht erklärungsbedürftig zu sein scheint (vgl. Humphrey/Laidlaw 1994: 213).

Dazu beschreiben Humphrey und Laidlaw vier Aspekte (vgl. 1994: 89):, die eine ritualisierte Handlung ausmachen und die eine Ergänzung und Akzentuierung der bereits aufgeführten Ritual(isierungs)-Kriterien bieten:

(1) Nicht-Intentionalität: Eine ritualisierte Handlung wird nicht durch die Intentionalität des sie ausführenden Akteurs bestimmt.
(2) Die ritualisierte Handlung wird von dem Akteur/der Akteurin als vorgeschrieben und nicht als zufällig wahrgenommen («The person performing ritual 'aims' at the realization of a preexisting act. Celebrants' acts appear, even to themselves, as 'external', as not their own making»).
(3) Ritualisierungen stellen sich den Akteur*innen als eigene Entitäten dar und haben einen elementaren und archetypischen Charakter.
(4) Die ritualisierten Handlungen können von den Akteur*innen leicht aufgenommen werden und an die Intentionen, Einstellungen und Vorstellungen der Akteur*innen angeglichen werden.

Das besagt, dass die Akteur*innen eine ritualisierende Handlung anders als eine andere Handlung wahrnehmen:

> «Ritualization creates a different form of knowledge: a different way of thinking about, and a different way of organizing acts. The ritualized act is no longer just that action; it is now treated as a token of its stipulated type» (Humphrey/Laidlaw 1994: 150).

Durch den Vorgang der Ritualisierung wird die fragliche Handlung zu einem *token* für etwas Anderes. Sie wird als gegeben angenommen und nicht hinterfragt. Über Ritualisierung wird eine Handlung als vorgeschrieben erlebt. Dabei führen die Akteur*innen, in meinem Fall die Ritualleiter*innen und Adressat*innen, Handlungen aus, die sie nicht in Frage stellen und die somit bereits vorgeschrieben sind. Dabei kann es auch – wie in meinem Material – zu einer

Wiederaufführung eines bereits existierenden Rituals mit einer anderen oder neuen Intention kommen: So wird z. B. das *Unser Vater* in ein neues Ritualskript eingeführt und in der Erläuterung der Ritualleiterin in eine universale Sammlung von Texten und Gebeten eingebettet, so dass die ursprüngliche Bedeutung in den Hintergrund tritt. Humphrey und Laidlaw sprechen in solchen Fällen von «intentionally adopted modes of ritual re-enactment» (ebd.: 212). *Ritual re-enactment* kann sehr unterschiedlichen Formen annehmen. Es können auch nicht-intentional ein Ritual oder rituelle Skripte wiederaufgeführt werden.

In meinem Beispiel sind vor allem intentionale Handlungen zu beobachten. Dennoch gibt es innerhalb des Rituals Sequenzen, die eine breite Deutungsoffenheit haben, deren Intention sich den Teilnehmenden nicht unbedingt erschliesst, die aber trotzdem von den Teilnehmenden aufgenommen werden können, da sie «ritual commitment» besitzen. Das «ritual commitment» kann zwischen den Teilnehmer*innen eines Rituals unterschiedlich ausgeprägt sein, in diesem Fall zwischen den nahen Angehörigen, der weiteren Trauergemeinde und den Leiter*innen des Rituals.

Humphrey und Laidlaw unterscheiden «liturgy-centred» und «performance-centred rituals». Sie gehen davon aus, dass *performanz-zentrierte Rituale* weniger ritualisiert sind (ebd.: 11). In performanz-zentrierten Ritualen geht es weniger um die Ausführung von Sequenzen von Vollzugsregeln und vielmehr um das Wirken von übersinnlichen Kräften, wie z. B. in schamanischen Trance-Ritualen (ebd.: 8–11). In performanz-orientierten Ritualen spielen entstehende Stimmungen («emergent moods»), die z. B. durch Trance hervorgerufen werden, eine entscheidende Rolle. Ein besonderes emotionales Empfinden macht dann auch eine Ritualisierung aus (ebd.: 227). Die Akteur*innen nehmen sich selbst dann nicht als die Urheber*innen einer Stimmung oder einer spontanen Inspiration wahr, sondern als Teilhabende, die etwas empfangen.

Liturgie-orientierte Rituale richten sich stattdessen nach der Frage «Haben wir es richtig gemacht?». Performanz-orientierte Rituale richten sich nach der Frage «Hat es funktioniert?» (ebd.: 11).

Je stärker Handlungen als vorgeschrieben, d. h. als nicht durch die eigene Intention bestimmt erlebt werden, desto stärker sind sie nach Humphrey und Laidlaw ritualisiert (ebd.: 12). Sie nehmen ihren Einwand, dass performanz-zentrierte Rituale weniger ritualisiert seien, allerdings später zurück (Laidlaw/Humphrey 2006: 281). Die unterschiedlichen Arten, wie ein Ritual konstituiert und ausgeführt sein kann, machen ein Ritual nicht zu einem Ritual, sondern entscheidend ist, dass es sich von alltäglichen Handlungen unterscheidet, die ohne rituelle Einstellung ausgeführt werden (ebd.).

Humphrey und Laidlaw haben ihren Ansatz entlang eines Rituals des Jainismus entwickelt, das sich sehr stark durch Regeln und Formalität auszeichnet. Wie verhält es sich nun aber mit Ritualen bzw. rituellen Sequenzen, die nicht so stark einer liturgischen Ordnung folgen? Houseman und Severi (1998) kritisieren entsprechend, dass sich die Theorie Humphrey und Laidlaws kaum auf Todesrituale anwenden liesse (vgl. Krüger et al. 2005: 28), da in Trauerritualen eine enge Verbindung zwischen individueller Intention und ritueller Form bestehe. Ich teile diesen Einwand nur bedingt. Wie oben gezeigt werden konnte, lassen sich auch in Trauerritualen rituelle Sequenzen finden, in denen die Intentionalität die rituelle Handlung nicht vordergründig bestimmt, sondern vor allem das «ritual commitment». Besonders für die Untersuchung einzelner ritueller Sequenzen erscheint mir der Ansatz von Humphrey und Laidlaw geeignet. Die Verstetigung von Handlungen im Sinne ritueller Handlungen und die Entstehung neuer vorgeschriebener Handlungen (wie die Praxis des Sargschliessens, s. u.) können mit dem Ansatz gut erklärt werden.

3.2 Theoretische Entwürfe von Agency

Wenn man sich für die Analyse des Verhältnisses von Handlungsspielräumen und sozialen Strukturen interessiert, wie es innerhalb von Ritualen und insbesondere im Kontext von Ritualisierung(en) zum Ausdruck kommt, liegt es nahe, sich mit dem Konzept der Agency zu beschäftigen.[9] Agency ist ein schillerndes Konzept, das in der sozialwissenschaftlichen Theoriediskussion in den letzten Jahrzehnten sehr viel Aufmerksamkeit bekommen hat und auch für die Qualitative Sozialforschung fruchtbar gemacht wurde(vgl. Bethmann et al. 2012). Entscheidend für das Konzept ist, dass es handlungstheoretische und strukturtheoretische Entwürfe miteinander vereint. Es bietet einen Ausweg aus der Unvereinbarkeit der Annahme deterministischer gesellschaftlicher Strukturen auf der einen Seite und der Annahme selbstbestimmt agierender Individuen auf der anderen Seite. Die Handlungsspielräume der Akteur*innen und die gesellschaftlichen Strukturen werden also nicht gegeneinander ausgespielt, sondern als miteinander in Relation stehend verstanden. Die wohl prominentesten Arbeiten zu Agency-Konzepten stammen von Anthony Giddens aus der Theorie der Strukturierung (Giddens

[9] Wie schon eingangs bemerkt, verbinde ich mit *Agency* in meiner Arbeit eine theoretische und eine methodologische Perspektive (abkürzend gekennzeichnet als «agency I» und «agency II»). Im vorliegenden Kap. steht die theoretische Dimension im Vordergrund. Auf die methodologische Relevanz gehe ich im Kap. 5 näher ein.

1979; 1984) und von Pierre Bourdieu als Teil des Habituskonzeptes (vgl. Bourdieu 1976; Bourdieu/Waquant 2006). Natürlich gibt es auch noch weitere mit dem Begriff verbundene Konzepte so z. B. von Sewell (1992). Ein neueres und sehr breit rezipiertes Konzept von Agency wurde von Mustafa Emirbayer und Ann Mische (1998) vorgestellt. Es ist speziell geeignet, meine Untersuchung zu fundieren, weil es eine dezidiert relationale Perspektive einnimmt und sich auf empirische Analysen unmittelbar übertragen lässt. Giddens' und Bourdieu's Konzepte sollen aber einleitend kurz vorgestellt werden, da Emirbayer und Mische an einige Überlegungen ihrer Vorgänger anschliessen, sich aber auch davon abgrenzen.

3.2.1 Giddens' Theorie der Strukturierung

Giddens' Arbeiten lassen sich als direkte Antworten auf die offenen Fragen des Strukturalismus verstehen. Dazu gehört insbesondere die Einsicht, dass Strukturen nicht losgelöst von den Handlungen zu denken sind, innerhalb derer die Handelnden immer wieder ähnliche Handlungsschemata anwenden und damit gesellschaftliche Strukturen (re)produzieren. Das sozialtheoretische Konzept von Agency hat Giddens vor allem in seinen Werken *Central Problems in Social Theory* (1979) und *The Constitution of Society. Outline of a Theory of Structuration* (1984) dargelegt. Agency wird in diesen Arbeiten als dynamisches Konzept von Handlung verstanden. Für Giddens ist Agency ein kontinuierlicher Handlungsstrom («continuous flow of conduct», Giddens 1979: 55). Handeln zeichnet sich für Giddens nicht nur durch einzelne zweckgerichtete Handlungsintentionen, Gründe und Motive aus, sondern besteht vielmehr aus einem kontinuierlichen Handlungsstrom, der sich aus durchlebten Erfahrungen zusammensetzt (vgl. Giddens 1984: 53 f.). D. h., dass sich die Akteur*innen nach Giddens erst in ihrem Handeln ihrer Absichten bewusst werden und diese dann im Handlungsstrom reflexiv verändern können. Somit können sich die Handlungsziele der Akteur*innen im Handeln kontinuierlich ändern und sich im Handeln auch überhaupt erst ergeben.

Agency bezieht sich nicht auf einzelne Handlungen (*unit acts*) und die Intentionen der Akteur*innen hinter einer konkreten Handlung, sondern auf das Potential der Akteur*innen, Dinge zu tun. Als Urheber bzw. «Verursacher» von Handlungen hat das Individuum Agency und damit Macht, da es im Prinzip jederzeit auch hätte anders handeln können.

> «Agency refers not to the intentions people have in doing things but to their *capability* of doing those things the first place (which is why agency implies power) […] Agency concerns events of which an individual is the perpetrator, in the sense that the individual could at any phase in a given sequence of conduct, have acted differently. Whatever happened would not have happened if that individual had not intervened» (Giddens 1984: 9).

Agency befindet sich in Relation zur Struktur, für die Giddens den Begriff der *structuration* verwendet, um damit einen nicht-statischen Strukturbegriff zu verwenden, der die «Idee der Gemachtheit und Machbarkeit von Strukturen» unterstreicht (Joas/Knöbl 2004: 403) – ähnlich wie der Begriff der «Ritualisierung» die Gemachtheit und Machbarkeit von Ritualen betont (s. o. 3.1.2).

Es ist wichtig zu sehen, dass der Agencybegriff bei Giddens vor allem eine theoretische Kategorie ist, um eine bestimmte Leerstelle in der Theorie zu füllen. Seine Stärke liegt darin, die Akteur*innen als Agens von Handlungen im Sinne eines Faktors und Indikators gesellschaftlicher Strukturen einzubeziehen, ihnen damit also zugleich Fähigkeiten wie Beschränktheiten eigenen Handelns zuzuschreiben. Damit kommen konkrete Handlungsspielräume in konkreten Situationen in den Blick, wie sie in der vorliegenden Arbeit am Beispiel der Ritualisierung von Handlungen durch Ritualleitende untersucht werden sollen.

3.2.2 Pierre Bourdieus Habitus Konzept und seine Praxistheorie

Bourdieus Habitus- und Praxistheorie ist für diese Arbeit interessant, weil sich daraus auch Implikationen für das Konzept von Agency ableiten lassen. Es geht darin aber nicht um die Rekonstruktion konkreter Handlungsziele, sondern viel stärker um eine Abstraktion und einen festgelegten Rahmen, innerhalb dessen Agency vorkommt. Betont wird aber weniger die Handlungsmacht der Akteur*innen. Vielmehr geht es um die Relevanz von Machtstrukturen und die Auseinandersetzungen um Positionen und zwischen Positionierungen innerhalb eines gesellschaftlichen *Feldes* (s. noch u.), innerhalb dessen Handlungsspielräume erkämpft und verortet werden müssen. Wie die Begriffe schon andeuten, lässt sich diese Perspektive sehr gut auf das von mir untersuchte Feld beziehen: Es sind die konkreten Positionierungen der Ritualleitenden, in denen sich die Auseinandersetzung auf dem Markt der Anbieter*innen von Todesritualen manifestieren (s. dazu u. 4.2 und 6).

Es kommt hinzu, dass sich die Ansätze zur Ritualisierung, auf die im Theorieteil schon Bezug genommen wurde (s. o. 3.1), z. T. in ihrem Verständnis von sozialer Praxis stark durch Bourdieus Arbeiten haben anregen lassen (vgl. dazu Bell 1994: 78 ff., 82 ff.). An dieser Stelle zeigt sich eine unmittelbare Schnittstelle zwischen einem Konzept von Agency im Sinne der Praxis- und Habitustheorie von Bourdieu und dem Ritualisierungskonzept von C. Bell, auch wenn die Rezeption von Bourdieu bei Bell ausschnitthaft und ganz im Zeichen der eigenen Argumentation erfolgt (Quack 2010, s. auch o. 3.1). Die weitergehende Perspektive von Bourdieu, dass sich in den sozialen Praktiken der Akteur*innen die symbolische Reproduktion von Macht- und Herrschaftsstrukturen zeigt, die ebenfalls von Catherine Bell übernommen wird, steht in den von mir fokussierten Agency-Konzept nicht im Zentrum.

Ähnlich wie bei Giddens ist auch Bourdieus Habitus-Konzept durch den Versuch eines Brückenschlags zwischen einem strukturtheoretischen und einem handlungstheoretischen Ansatz zu verstehen. In diesem Sinne lässt es sich also auch als Agency-Konzept rezipieren; im viel rezipierten Konzept des Habitus verschmelzen Akteur*in und Struktur. Bourdieu und Wacquant können den Habitus deshalb als das «Ergebnis des Eingehens des Sozialen in die Körper» definieren (Bourdieu/Wacquant 1996: 160). Dabei legen die verinnerlichten Motive die Handlungsspielräume des Individuums fest.

Ein weiterer wichtiger Begriff aus Bourdieus Theorie ist der schon o. genannte Begriff des «Feldes». Ein Feld versteht Bourdieu als «Ergebnis des Eingehens des Sozialen in die Sachen oder in die Mechanismen, die gewissermassen die Realität von physischen Objekten haben» (ebd.). Aus der Definition geht hervor, dass Habitus und Feld in Relation zueinanderstehen. Die Akteur*innen befinden sich in sozialen Feldern, in denen um einzelne «Kapitalsorten» gestritten wird. Das jeweilige Feld gibt die Handlungsoptionen des Individuums vor (vgl. Bourdieu/Wacquant 1996: 160). Handeln geschieht also immer in Relationen zwischen Habitus und Feld.

Mit dem Habituskonzept lassen sich vor allem routinierte Handlungsabläufe gut erklären. In den sozialen Praktiken der Akteur*innen zeigt sich die symbolische Reproduktion von Macht- und Herrschaftsstrukturen. Bourdieu hat aus den Begriffen Habitus und Praxis entsprechend eine eigene Praxistheorie entwickelt:

> «Begriffe wie Habitus, Praxis usw. hatten unter anderem die Funktion, daran zu erinnern, dass es ein praktisches Wissen gibt, eine praktische Erkenntnis, die ihre eigene Logik hat, nicht reduzierbar auf die Logik der theoretischen Erkenntnis; dass in gewissem Sinne die Akteure besser über die soziale Welt Bescheid wissen als die Theoretiker; und dennoch daran festhalten, dass sie nicht wirklich Bescheid wissen und

> dass die Arbeit des Wissenschaftlers darin besteht, dieses praktische Wissen explizit zu machen»(Bourdieu 1991: 275).

Innerhalb der Logik einer solchen Praxis ist das Verständnis von Agency zu entwickeln. Hilfreich dafür ist Bourdieus Verständnis von *Strategien* als den «Möglichkeiten, die in der unmittelbaren Gegenwart gegeben sind» und aus denen sich «die grossen objektiven Handlungsverläufe» ergeben. Die Strategien werden von den sozialen Akteuren ständig in der Praxis und als Praxis konstruiert und mit einer bestimmten Konstellation des Feldes immer wieder neu definiert (vgl. Bourdieu/Wacquant 2006: 162). Die Logik und die Konstellation des Feldes ergeben sich also aus der Praxis heraus und sind dieser nicht vorgelagert. Neben die Strategien treten bei Bourdieu die «Interessen» der Beteiligten. Sie konstituieren das jeweilige Beteiligt-Sein der Akteure am sozialen Geschehen. Die Interessen sind deshalb «spezifisch». Sie werden «beim Funktionieren von historisch eingrenzbaren Feldern zugleich vorausgesetzt und produziert». Ein Interesse zu haben, bedeutet für die Handelnden, dass das, was geschieht, auch einen Sinn für sie als (im engeren Sinne) «Beteiligte» hat (Bourdieu/Wacquant 1996: 148). Das spezifische Interesse differenziert sich je nach Position: «Die Interessen können nur «ex post» durch eine historische Analyse und empirische Analyse und durch die empirische Beobachtung erkannt und nicht a priori abgeleitet werden» (Bourdieu/Wacquant 1996: 149.).

Interessen im Sinne Bourdieus kommen den von mir rekonstruierten Positionierungen im Feld der Ritualleitenden sehr nahe, weil sie erstens einen strikt empirischen Charakter haben (also nicht schon aus den strukturellen Randbedingungen z. B. des Umgangs mit Verstorbenen abgeleitet werden können) und weil sie in einem basalen Sinn die Art der Beteiligung der Akteur*innen im Feld der Todesrituale erkennbar werden lassen: Es ist ihre Art, ihr Tun als Ritualleitende von Todesritualen für sich selbst und andere «sinnvoll» zu machen (s. o.). Dieser soziale Sinn ihres Tuns wird u. a. durch die von mir in den Mittelpunkt gestellten Deutungsmuster hergestellt (s. u. 7–9).

Bei Bourdieu geht es dabei abstrakter um die «Relation zwischen zwei Realisierungen des historischen Handelns» und weniger um das Individuum und seine Intentionen. Deshalb bilden *Praktiken* (und nicht Handlungen) den Ausgangspunkt für Bourdieus Verständnis von Geschichte und Struktur. In den Praktiken äussern sich Geschichte und Struktur in Form von inkorporiertem und reproduziertem Wissen. Diese Sichtweise ist mit den von mir beschriebenen Positionierungen durchaus vereinbar. Auch dabei geht es nicht um eine Rekonstruktion der Intentionen der Handelnden, sondern um Positionierungen als Teil einer sozialen Praxis (s. u. 5).

Häufig geäusserte Kritik an Bourdieus Habitus-Konzept ist, dass die Akteur*innen lediglich die Strukturen reproduzieren würden. Dagegen wendet Bourdieu ein:

> «Da der Habitus eine unbegrenzte Fähigkeit ist, in völliger (kontrollierter) Freiheit Hervorbringungen – Gedanken, Wahrnehmungen, Äuβerungen, Handlungen – zu erzeugen, die stets in den historischen und sozialen Grenzen seiner eigenen Erzeugung liegen, steht die konditionierte und bedingte Freiheit, die er bietet, der unvorhergesehenen Neuschöpfung ebenso fern wie der simplen mechanischen Reproduktion ursprünglicher Konditionierungen» (Bourdieu 1987: 103, zitiert nach Joas/Knöbl 2004: 547).

Es geht also, wie schon bei Giddens, um eine Vermittlung zwischen scheinbar unvereinbaren theoretischen Annahmen, die in diesem Zitat mit der Alternative zwischen «Neuschöpfung» und «mechanischer Reproduktion» sozialer Strukturen beschrieben werden. Das Konzept des Habitus steht für den Versuch, eine solche Dichotomie zu überwinden – das macht es für ein angemessenes theoretisches Verständnis von Agency attraktiv.

Sowohl bei Giddens als auch bei Bourdieu geht es um Agency im Kontext einer allgemeinen Gesellschaftstheorie. Fragen der Anwendung des Konzeptes im Rahmen konkreter empirischer Analysen bekommen dabei zwangsläufig eine untergeordnete Rolle. Im Folgenden soll deshalb noch ein Ansatz vorgestellt werden, der eine stärkere empirische Fundierung des theoretischen Konzepts von Agency erlaubt.

3.2.3 Agency bei Emirbayer und Mische

Mustafa Emirbayer und Anne Mische (1998) schlagen ein Agency-Konzept vor, das im Gegensatz zu Giddens und Bourdieu den Anspruch einer empirischen Fundierung und Anwendbarkeit erhebt. Ausserdem sehen Emirbayer und Mische vor allem bei Bourdieu eine zu starke Betonung der Determinierung der Akteur*innen durch die Struktur (vgl. Emirbayer/Mische 1998: 983). Ihr eigenes Konzept von Agency betont deshalb eine radikal relationale Perspektive:

> «We define it [Agency, L.R.] as the temporally constructed engagement by actors of different structural environments—the temporal relational contexts of action—which, through the interplay of habit, imagination, and judgment, both reproduces and transforms those structures in interactive response to the problems posed by changing historical situations» (Emirbayer/Mische 1998: 970).

Agency lässt sich damit nur in situativ-temporaler Perspektive und in Bezug auf Problemstellungen konkreter historischer Situationen bestimmen, die im Zusammenwirken mit anderen Akteur*innen in einer konkreten Interaktionssituation beantwortet werden. Wie diese Zuspitzung zeigt, orientieren sich Emirbayer und Mische (1998) sehr stark am symbolischen Interaktionismus, wobei sie sich insbesondere auf George Herbert Meads' Verständnis von Handlungen in temporaler Perspektive beziehen (vgl. Emirbayer/Mische 1998: 967–971). Die o. skizzierten Agency-Konzepte von Giddens und Bourdieu werden zudem vor dem Hintergrund von Sozialphänomenologie (A. Schütz), Ethnomethodologie (H. Garfinkel) und amerikanischem Pragmatismus (J. Dewey) diskutiert, ohne dass diese Diskussion hier im Einzelnen nachgezeichnet werden soll.

Im Ergebnis kommen Emirbayer und Mische zu einem stärker differenzierten Handlungsbegriff als Giddens und Bourdieu. Innerhalb einzelner Handlungskomponenten sind etwa strukturelle Orientierungen immer schon von sich aus enthalten. Weiter ist in diesem Ansatz Intersubjektivität ein entscheidender Bezugspunkt. Im Sinne von Mead kommt die Intersubjektivität dabei nicht nachträglich als weitere Handlungsorientierung hinzu, sondern ist von vornherein Teil dieser Handlungsorientierung des Einzelnen. Sie wird also massgeblich durch die soziale Interaktion nicht nur beeinflusst, sondern mitkonstituiert. Damit bekommt der im Agency-Konzept integrierte Handlungsbegriff einen stark interaktionsorientierten Zug.

Handeln besteht nach Emirbayer und Mische aus der Aktivierung und dem Zusammenspiel der Komponenten von *habit, imagination and judgement* (Gewohnheit, Vorstellungskraft und Urteil). Durch das Ineinandergreifen diese drei Komponenten werden die Strukturen in interaktiver und intersubjektiver Resonanz reproduziert und transformiert (vgl. Emirbayer/Mische 1998: 971):

(1) *Habit* zeichnet sich durch die Wiederholung und Habitualisierung sozialer Abläufe aus *(iterational element).* Im Handeln wird demnach immer auf soziale Schemata Bezug genommen, die bereits etabliert sind, als bekannt erkannt werden, aber auch unbewusst und unbemerkt ins Handeln eingehen (ebd.: 975). Mit der Beschreibung dieser Agencydimension beziehen sich Embirmayer und Mische besonders auf Giddens' (Strukturierung) und Bourdieus (Habitus)[10]. Sie begrüssen entsprechend Giddens' Idee einer «discoursive consciousness» (die Akteur*innen sind sich ihrer selbst bewusst) und Bourdieus Zugriff zur «reflexiven Soziologie», kritisieren aber, dass sich

[10] Giddens und Bourdieu verorten Agency in Praxistheorien in der Reproduktion von Struktur.

die Ausweitung des Handlungsspektrums der Akteur*innen vorrangig an vergangenen Situationen orientiert und dabei zu kurz kommt, dass sich die Akteur*innen nicht selbst neue Möglichkeiten des Denkens und Handelns schaffen können (ebd.: 981, 983).

(2) *Imagination* bezeichnet ein auf die Zukunft ausgerichtetes Handeln *(projective element).* Das Individuum hat demnach die Fähigkeit, aus vorangegangenen Handlungen Erwartungen für die Zukunft abzuleiten (ebd.: 989). Handelnde erkennen in neuen Erfahrungen alte Muster und passen neue an alte Erfahrungen an.

(3) *Judgement* als praktisch-evaluierendes Handeln besteht aus verschieden *practical-evaluative elements,* zu denen *problematization* (Problematisierung), *decision* (Entscheidung) und *execution* (Ausführung) gehören (ebd.: 997).

Für Emirbayer und Mische zeigen sich insbesondere in den Handlungsroutinen gesellschaftliche Strukturen, da hier auf bereits etablierte Handlungsmuster Bezug genommen wird. Das heisst aber nicht, dass routinisierte Handlungen selbst frei von Agency und als blosse Struktureproduktionen anzusehen wären. Um Routinen durchzuführen können, müssen die Akteur*innen die Handlungen zuvor als Typen erkennen. Auch entwickeln sie Routinen für neue Handlungsanforderungen, indem sie fortlaufend Handlungen in Beziehung zu anderen Handlungen, Personen und Kontexten setzen. Diese Überlegungen sind stark an der Phänomenologie (Schütz 1962) und ihren Weiterentwicklungen im Sozialkonstruktivismus (Berger/Luckmann 1969) und in der Ethnomethodologie (Garfinkels 1984) orientiert.

Damit zeigt sich ein variables Agency-Konzept, mit dem Agency nicht als Eigenschaft von Individuen und sozialen Gruppen vorausgesetzt werden muss, sondern in den jeweiligen sozialen Strukturen und Prozessen als Ermöglichung und Aktualisierung einer sozial nicht determinierten Handlungsfähigkeit analysiert und auch empirisch bestimmt werden kann (vgl. Scherr 2012: 103). Handeln wird in diesem Sinne als Manifestation von Agency verstanden, die nicht ausserhalb oder gegenüber von Strukturen steht, sondern diese insbesondere in Form von Handlungsroutinen immer schon einbezieht. Die Handlungsfähigkeit der*s Einzelnen entsteht demnach aus einem Zusammenspiel der Handlungsorientierungen mit den strukturellen Gegebenheiten, die selbst von Akteur*innen (vor ihnen) geschaffen wurden und stetig von ihnen verändert werden. Mal bestimmen die Handlungsorientierungen der Akteur*innen die Strukturen, mal determinieren umgekehrt die strukturellen Gegebenheiten die Handlungen der Akteur*innen (vgl. Emirbayer/Mische 1998: 983). Für die Analyse von Agency

ist für Emirbayer und Mische deshalb die variable und veränderbare Beschaffenheit des Zusammenspiels von Struktur und Handlung entscheidend. Handlung und Struktur konstituieren sich demnach wechselseitig. Jeweils situativ kann sich die Kapazität von Agency für Erneuerung, Wahl oder Transformation in Relation zum jeweiligen Kontext erhöhen oder auch abschwächen (ebd.: 1002 f.). Die empirische Aufgabe besteht dann darin, die verschiedenen Agencyausprägungen und ihre jeweiligen strukturierenden Kontexte zu lokalisieren, zu vergleichen und vorherzusagen (ebd.: 1005). Eingebunden in das Spannungsverhältnis von Handlung und Struktur ist auch das Verständnis von ritueller Handlungsmacht, ihrer Legitimation und Reflexivität, wie es vereinzelt in religionswissenschaften Beschäftigung mit Agency betont worden ist (s. u. 3.2.4) und insbesondere in dem für meine Arbeit zentralen Ergebnis einer «ritualisierenden Agency» wichtig ist (s. u. 10). Mit dem Einschluss phänomenologisch-sozialkonstruktivistisch-ethnomethodologischer Konzepte nähert sich die Konzeption von Emirbayer und Mische bereits einem Konzept von Agency an, das auch für empirische Analysen unmittelbar fruchtbar gemacht werden kann. Ich schliesse an dieses relationale Konzept von Agency an. Methodologisch wird damit dieFrage nach der Selbstdarstellung und Positionierung konkreter Akteure in einem konkreten Feld beantwortet (vgl. Lucius-Hoene/Deppermann 2002: 62, Bethmann et al. 2012, Helfferich 2012; im Folgenden «agency II, s. dazu u. 5.4.4). Über die Rekonstruktionen der Positionierungen der Ritualleiter*innen lässt sich auch etwas über die Beschaffenheit der sozialen Strukturen im Feld von Todesritualen in der Deutschschweiz aussagen (vgl. 7–10).

3.2.4 Agency in der Religionswissenschaft

In der Religionswissenschaft wurden und werden Konzepte von Agency rezipiert und auch Verbindungen zwischen Agency und Ritualisierung hergestellt. Einige Arbeiten beschäftigen sich mit «ritueller Agency» (Krüger et al. 2005, Sax 2010, Chaniotis 2010, Hornborg 2016). Ausserdem wird das Verhältnis von Ritual und Agency im zweiten Band der von Axel Michaels herausgegebenen Reihe «Ritual Dynamics and the Science of Ritual» unter dem Titel «Body, Performance, Agency and Experience» thematisiert (Chaniotis/Michaels 2010).

Die Vorstellungen von ritueller Agency sind sehr stark aus der empirischen Beobachtung konkreter Rituale abgeleitet. Krüger et al. (2005) haben dabei zwischen drei Typen ritueller Agency unterschieden (19–24):

(1) Agency als Gestaltungsmacht (performative agency) – hier geht es um die Frage, wer ein Ritual durchführen darf und wie genau ein Ritual im Einzelnen durchgeführt wird.
(2) Agency als Wirkungsmacht[11] (ritual agency) – hier geht es darum, dass einem Ritual aus sich selbst heraus eine Wirkung zugeschrieben wird. Dies ist vor allem eine emische Perspektive (die z. T. auch bei den von mir untersuchten Ritualleitenden vertreten wird, s. u. 10), aber auch von Wissenschaftler*innen geteilt wird (Sax 2010).
(3) Agency als Verwaltungsmacht (administrative agency) – hier stehen die Gültigkeit und Nichtwiederholbarkeit von ausgewählten empirischen Ritualen im Mittelpunkt.

Für meinen Untersuchungsgegenstand sind vor allem die ersten beiden Typen von Agency relevant. Die Frage der Gültigkeit und Nichtwiederholbarkeit eines Rituals spielt dagegen nach meinen Beobachtungen bei gemeinschaftungebundenen Todesritualen in der Deutschschweiz so gut wie keine Rolle.

[11] Wirkungsmacht und Wirkmächtigkeit meinen dasselbe. An anderen Stellen spreche ich von Wirkmächtigkeit. Ich beziehe mich an dieser Stelle auf die Begrifflichkeit von Krüger et al. (2005: 22).



4 Korpus

Die Daten der vorliegenden Untersuchung stammen aus dem Kontext der Durchführung von ausserkirchlichen Todesritualen in der Deutschschweiz. Um einen Eindruck von dem Ablauf eines solchen Rituals zu geben und um möglichst anschaulich in das von mir untersuchte empirische Feld einzuführen, stellte ich der Erläuterung des dieser Untersuchung zugrundeliegenden Korpus die Beschreibung eines von mir beobachteten und dokumentierten Rituals voran. Das beschriebene Ritual steht stellvertretend für weitere von mir beobachtete Rituale, auf die in den Interviews immer wieder Bezug genommen wird. Da im empirischen Teil der Arbeit diese Interviews – also die *Darstellungen der Ritualleitenden* und nicht die Rituale selbst – im Mittelpunkt stehen werden, soll an dieser Stelle in bewusst detaillierter und bewusst deskriptiver Annäherung in ein konkretes Ritualgeschehen, seinen Hintergrund und seine Abläufe eingeführt werden (s. u. 4.1).

Im Anschluss daran wird der Ablauf eines gemeinschaftungebundenen Abschiedsrituals typologisch zusammenfassend aus dem empirischem Material dargestellt und in den Kontext der institutionellen-religiösen Liturgiender reformierten und der katholischen Kirche in der Deutschschweiz gestellt (s. u. 4.2).

Danach werden das Feld freier Ritualleitender und die Entwicklung freier gemeinschaftsungebundener Rituale in der Deutschschweiz dargestellt, um vor diesem Hintergrund die erhobenen Daten einordnen zu können (s. u. 4.3). Anschliessend wird dann das Korpus überblicksartig vorgestellt (s. u. 4.), wobei den Interviews mit den Ritualleitenden aufgrund der Relevanz dieser Daten für die Studie besondere Beachtung geschenkt wird (s. u. 4.5). Abgeschlossen wird das Kapitel mit Bemerkungen zu Besonderheiten der Datenerhebung, in denen kurz auf Schwierigkeiten im Umgang mit einem höchst sensiblen Erhebungsfeld eingegangen wird (s. u. 4.6).

L. Ruther, *Ritualisierende Agency in Todesritualen*, Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie,
https://doi.org/10.1007/978-3-658-43572-1_4

4.1 Beschreibung eines freien Todesrituals

Anhand der Beobachtung eines konkreten Abschiedsrituals wird ein freies Todesritual beschrieben.

Beteiligte Personen
RTanner: die Ritualleiterin
Anita: die Ehefrau des Verstorbenen
Franz: der Verstorbene
Claudia: die ältere Tochter
Anna: die jüngere Tochter
Susanne: die neue Partnerin des Verstorbenen
Dominik: der Sohn des Verstorbenen

Familiensituation
Die Familiensituation der Familie ist geprägt durch schwierige Streitigkeiten, die zu Kontaktabbrüchen führten. Anita war über 50 Jahre mit Franz, dem Verstorbenen, verheiratet. Vor etwa 5 bis 8 Jahren haben sich Franz und Anita getrennt. Zwei Jahre vor seinem Tod lernte Franz seine neue Partnerin Susanne kennen. Vater Franz und Sohn Dominik waren zerstritten und haben sich nicht mehr versöhnt. Anita und die beiden Töchter haben ebenfalls keinen Kontakt zu Dominik. Anna und Anita sind ebenfalls zerstritten. Zwischen Claudia und Anita besteht ein gutes Verhältnis.

Entschluss zu einer freien Abdankungsfeier
Die Idee, das Abschiedsritual durch RTanner begleiten zu lassen, kam von Anita, der Ehefrau des Verstorbenen. Anita kennt RTanner schon seit vielen Jahren. Anita singt in einem der rituellen Chöre von RTanner. RTanner arbeitet neben ihrer Tätigkeit als Ritualleiterin auch als Sängerin und Leiterin von Chören. Den 70. Geburtstag von Anita hatte RTanner musikalisch und rituell begleitet. Franz, der Verstorbene,fühlte sich der Kirche nicht mehr verbunden, war aber nicht ausgetreten. Der Verstorbene wurde bereits zu Lebzeiten von seiner älteren Tochter, Claudia, gefragt, ob er sich ein Ritual durch RTanner vorstellen könne. Er willigte ein, er hatte RTanner bei der Geburtstagsfeier von Anita und bei anderen Anlässen singen gehört und er habe gesagt, dass er sich das gut vorstellen könne, da sie schön singen könne. Claudia teilte ihm auch mit, dass das Ritual von seinen beiden Töchtern und seiner neuen Partnerin mitgestaltet werde.

Vorbereitung der Feier
Franz starb 78jährig nach schwerer Krankheit. Auf Wunsch des Verstorbenen wurde die Todesanzeige erst nach der Trauerfeier bekannt gegeben, und zur Trauerfeier wurden nur die engsten Familienangehörigen und ihre Partner*innen eingeladen.

RTanner hat die Feier also zusammen mit den beiden Töchtern und der neuen Partnerin des Verstorbenen gestaltet. Anita und Dominik waren aufgrund der oben genannten familiären Streitigkeiten nicht an der Vorbereitung der Feier beteiligt. Im dreieinhalb stündigen Vorgespräch mit RTanner haben die Beteiligten RTanner von dem Verstorbenen erzählt und gemeinsam mit ihr Gegenstände und Symbole zur Gestaltung der Feier ausgewählt. Claudia, Anna und Susanne haben die Einladungskarte zur Trauerfeier gemeinsam entworfen und mit dem Gedicht «Es weht der Wind ein Blatt vom Baum»[1] versehen. Auf der Einladungskarte stand auch die Aufforderung, zur Abschiedsfeier eine Blume für den Verstorbenen mitzubringen.

RTanner schickte den Beteiligten ein paar Tage vor der Abschiedsfeier einen Ablaufplan mit genauen Angaben zur jeweiligen Handlung, dem Ablauf, den Beteiligten, dem Material sowie der Dauer des jeweiligen Abschnittes.[2] Anderthalb Stunden vor der Abschiedsfeier war RTanner bereits vor Ort in der Abdankungshalle und gestaltete den Raum. Die beteiligten Angehörigen waren ebenfalls eingeladen, sie bei der Vorbereitung zu unterstützen. Claudia und ihr Lebensgefährte halfen RTanner bei der Vorbereitung des Raumes in der Abdankungshalle.

Ort der Abschiedsfeier
Die Trauerfeier fand in einer Abdankungshalle im Kanton Luzern statt. Die Abdankungshalle ist mit grossflächigen Wandmalereien der Kreuzigung Jesu eindeutig christlich traditionell gestaltet. Jene Wandmalereien können seit September 2016 je nach Wunsch aber auch mit Stoffbahnen verhängt werden.[3] Bei der besuchten Trauerfeier ist dies nicht der Fall. Der Raum ist durchgängig ebenerdig. Zunächst soll die Anordnung des Raumes beschrieben werden. RTanner hatte den vorderen Bereich des Raumes (Altarraum) mit persönlichen Gegenständen des Verstorbenen und Gegenständen aus ihrem eigenen Repertoire geschmückt. Zu Beginn der Feier sieht der Raum nun wie folgt aus: Auf der linken Seite des

[1] Verfasser unbekannt.

[2] Diesen Ablaufplan hat mir RTanner ebenfalls nach der Trauerfeier zur Verfügung gestellt.

[3] http://www.srf.ch/news/schweiz/abstimmungen/abstimmungen/abstimmung-luzern/kreuze-duerfen-in-luzerner-abdankungshalle-abgedeckt-werden, letzter Zugriff: 27.09.21.

Raumes steht ein kleiner Tisch, auf dem die Urne, ein selbstgemaltes Bild von Franz, ein Foto von Franz und Engeln stehen. Zwischen Tisch und Altar befindet sich ein Metallgestell, an dessen Rahmen vier Klanghölzer befestigt sind. Der Altar in der Mitte des Raumes wurde bei der Vorbereitung von der Ritualleiterin mit einem Tuch bedeckt. Auf dem Altar liegt ein gemaltes Bild des Verstorbenen. Neben dem Altar steht ein runder Baumstamm mit einem Durchmesser von etwa 40 Zentimetern. Ein Rednerpult befindet sich auf der rechten Seite des Raumes.

Bei der Trauerfeier waren nur engste Familienangehörige mit ihren Partner*innen anwesend. Insgesamt waren etwa 50 Personen anwesend.

Begrüssung und Vorstellung
Nach der Begrüssung der Trauergäste stellt RTanner sich selbst und ihre Tätigkeit vor. Sie erwähnt die Bedeutung des Singens für ihre Arbeit mit Ritualen. Dann informiert sie die Anwesenden darüber, dass sie die Feier mit den zwei Töchtern und der neuen Partnerin des Verstorbenen vorbereitet habe.

Einladung zu einer Reise durch das Leben von Franz
Es folgt eine Aufforderung:

> *Ich lade eu ii, uf e gmeinsami Reis, durs Läbä vom Franz. Ich lad eu ii, do z sii mit allne Gfühl, wo mit somene Abschied verbunde sind: Truur, Aateilnahm, mit Dankbarkeit, mit Spannige und Enttüschig, Verzwiflig. Alles hett sin Platz do, genauso wies grad isch. Fühled eu frei, so doziss und teilzneh, wies für eu stimmt.*

Blume nach vorne zum Foto des Verstorbenen bringen
RTanner sagt nun, dass sie sogleich mit dem ersten Lied anfangen wolle. Vorher instruiert sie die Anwesenden, noch jeweils die Blume, die sie für den Verstorbenen mitgebracht haben, während des ersten Liedes in eine Vase zu stellen. RTanner tritt in die Mitte des Altarraumes und singt das hebräische Lied «Kadosh» und begleitet es auf der Gitarre. Die Stimme der Ritualleiterin erfüllt den Raum. RTanner vermittelt eine hohe Auftrittskompetenz. Sie wirkt selbstbewusst und sehr professionell: Ihr Gesicht strahlt zugleich Ernsthaftigkeit und Offenheit aus. Keine Nebengeräusche sind zu hören. Das Lied zeichnet sich durch viele Wiederholungen aus. Die Trauergäste stehen nun auf und treten einzeln nach vorne zur Vase. Die Vase steht auf dem Boden unterhalb des Tischchens mit dem Bild des Verstorbenen. Nachdem sie ihre Blume in die Vase gestellt haben, verweilen sie jeweils kurz vor dem Bild des Verstorbenen.

Nochmalige Begrüssung der Anwesenden
Nach dem Lied geht RTanner zum Rednerpult und begrüsst nochmals die Anwesenden. Dabei begrüsst sie namentlich die engsten Verwandten des Verstorbenen in folgender Reihenfolge: Kinder, Ehefrau und neue Lebenspartnerin, dann namentlich die Enkelkinder und die Partner der Kinder (darunter auch die, die nicht da sind). Schliesslich begrüsst sie alle weiteren Anwesenden.

Einführung eines Symbols für den Verstorbenen
RTanner liest das Gedicht, das auch auf der Einladung der Trauerfeier steht, vor: «Es weht der Wind ein Blatt vom Baum, von vielen Blättern eines». Das Gedicht wird von ihr Hermann Hesse zugeschrieben und als solches eingeführt.[4]

Dann führt RTanner das Thema der Abschiedsfeier den Baum ein. Dieses Symbol hätten sie für den Verstorbenen gewählt. Dazu beginnt sie mit dem Vorlesen des Gedichtes: «Es weht der Wind ein Blatt vom Baum von vielen Blättern eines, ein einzig Blatt, man merkt es kaum, denn eines ist ja keines. Doch dieses eine Blatt, war Teil von unserem Leben. Darum wird dies eine Blatt allein uns immer fehlen.» Die Darbietung des Gedichtes durch die Ritualleiterin wirkt auf den ersten Blick so, als ob es die eigenen Worte von RTanner wären. Es fügt sich in ihren Sprachgebrauch und ihre Wortwahl sehr gut ein.

Interpretation des Gedichts durch RTanner
Sie fährt mit ihrer Deutung des Gedichtes fort:

> *Das Gedicht vom Hermann Hesse beschribt einersits de Anfang vom Herbscht, de Prozess vom Baum, wo au grad jetzt i derer Johresziit es Thema isch. Wider gohts au im Johreskreislauf um Losloh, Abschied neh, sich vo de Üsserlichkeit zruck noch inne zieh loh. De Baum isch es wunderbars Symbol vom Läbe und au vom Sterbe. D Wurzle lönd us froge, woher mir chämed, was üsi Grund und Bode, üsi Heimat und üsi Verankerig isch. De Stamm isch s Symbol vom Wachstum, vo üsere Entwicklig und vom Energiefluss. Aber aud d Verbindig zwischem em irdische und em himmlische. D Chrone vom Baum zeigt villicht, wie mir üs i dere Welt zum Usdruck bringed. Wie mir üs de Platz nemed, üsi Visione, döt hi, wo mir üs entwicklet. De Baum loht sich jedes Johr vo de Johrezite bewege: keime, wachse, blüehe und gedeihe, Frücht tröge, ernte, und wider losloh und sterbe.*

In ihrer Interpretation werden die Jahreszeiten und ihre wiederkehrenden Veränderungen auf den Menschen übertragen. Sie nimmt Bezug zur Jahreszeit des Herbstes, die auch der Zeitpunkt des Todes von Franz und der Trauerfeier ist.

[4] Es ist umstritten, ob der Verfasser des Gedichtes Hesse ist, da der Verfasser unbekannt ist. Oftmals wird es auch Rilke oder Goethe zugeschrieben.

Die Veränderungen der Natur im Herbst zeigen sich nach ihrer Deutung auch bei den Menschen: Der Herbst ist die Jahreszeit des Sterbens. Es geht um Loslassen, Abschiednehmen und darum, sich nach innen ziehen zu lassen. Sie geht nun auf den Baum genauer ein, der für sie ein Symbol von Leben und Sterben, von Entwicklung und Veränderung sei. Sie beschreibt die einzelnen Teile des Baumes genauer und weist ihnen verschiedene Bedeutungen für die Entwicklung des Einzelnen im Leben und dessen Verbindung zwischen irdischen und himmlischen Bereichen zu. Am Baum liesse sich jedes Jahr im Jahreszeitenverlauf zyklisches Werden und Vergehen beobachten. Die einzelnen Blätter am Baum sind die Menschen, an deren Lebensbaum nun ein Blatt, das Blatt von Franz fehlt: «De Hermann Hesse hett das Bild vo de Blätter übertreit uf üs Mensche und das eine Blatt, wo jetzt a üsem Läbesbaum fehlt isch de Franz».

Franz und sein Bezug zum Baum

> *De Franz isch en Naturverbundene Mensch gsi. Er hett i de Natur vil Chraft gschöpft. Und wemmer bim schöpfe sind: er isch au sehr en schöpferische Mensch gsi, so vil kreativ gstaltet und gwirkt hett. S Holz isch dedebii es wichtigs Mittel für ihn gsi. Und us dene Gründ, hend mir de Baum als Symbol gwählt für de Franz. Mer hend en symbolische Baumstamm mitbrocht, wo am Franz sin Läbeswäg zum Usdruck bringe söll. D Claudia ((anonymisiert)) hett als Chind de Stamm mol heibrocht und immer behaltet. Drum wird jetzt d Claudia, die Cherze für ihre Vater uf dem Baumstamm entzünde.*

Der Baumstamm im Raum

Nun wendet sich RTanner dem Baumstamm zu, der in der Mitte des Altarraumes steht. Die Tochter Claudia, die den Baumstamm als Mädchen in der Schule mit nach Hause gebracht hat, wird gebeten, die Kerze auf dem Baumstamm anzuzünden. Sie geht nach vorne und zündet die Kerze auf dem Baumstamm an.

Rückschau auf das Leben von Franz mit Hilfe eines Klangspiels

Das Bild des Baumes diene auch dazu um, auf das Leben des Verstorbenen zurückzuschauen:

«[…] Und so wie de Baum sini Johresring macht und innerlich zeichnet wömmer uf 4 so Läbesring vom Franz sim Läbe zruckluege».

Nun verweist die Ritualleiterin auf das Klangspiel, das in der Mitte des Altarraumes steht. Der Verstorbene hat es selbst gebaut. RTanner bindet ein Band um den Baumstamm und beginnt, von einer Lebensphase des Verstorbenen zu erzählen. Dann fordert sie jeweils eine Person auf, nach vorne zu kommen und

das Klangspiel zum Klingen bringen, die für die jeweilige Lebensphase prägend war. Dann fährt sie mit der nächsten Lebensphase fort. Als erste tritt die Tochter der Patentante von Franz vor, bei der er als Kind ein paar Jahre gelebt hat. Sie streicht mit der Hand sanft über alle Klangspiele und bringt das erste Klangspiel auf der linken Seite zum Klingen. Nachdem sich die Tochter der Patentante wieder gesetzt hat, bindet RTanner ein weiteres Band um den Baumstamm. RTanner erzählt, wie der Verstorbene Anita kennengelernt hat und von der gemeinsamen Gründung einer eigenen Familie. Dann bittet sie, Anita nach vorne zu kommen. RTanner bindet ein weiteres Band um den Baumstamm. Sie erzählt von der Familienzeit und bittet dann die jüngere Tochter, nach vorne zu kommen. Die neue Partnerin tritt als letzte nach vorne.

In ihrer Erzählung präsentiert RTanner ein umfassendes, vielschichtiges Bild des Verstorbenen. Dabei erscheint ein lebensnahes, sehr persönliches Bild des Verstorbenen. Wir erfahren: Der Verstorbene hat eine sehr schwierige Kindheit gehabt. Er war ein uneheliches Kind und in seiner Kindheit und Jugend nicht anerkannt worden. Sein Wunsch nach einer eigenen Familie und Familiengründung und Familienzeit sowie Depressionen, Trennung, und Neuanfang sowie Tod sind weitere Themen der Lebenserzählung. RTanner fasst dann das Leben des Verstorbenen noch einmal zusammen.

Abschliessend werden alle vier Personen gebeten, noch einmal nach vorne zu kommen und gemeinsam die Klangspiele zum Klingen zu bringen und «Harmonien» und «Dissonanzen» zum Klingen zu bringen. Nachdem sich die vier beteiligten Frauen wieder auf ihre Plätze gesetzt haben, singt die Ritualleiterin das Lied «Von guten Mächten wunderbar geborgen».

Erzählungen der Anwesenden über den Verstorbenen

Dann bittet RTanner die Anwesenden, Anekdoten über den Verstorbenen zu erzählen. Seine Töchter, sein Sohn und eine Enkelin erzählen jeweils von einer Begebenheit mit dem Verstorbenen. Dabei wird auch gelacht. Der Verstorbene sei ein sparsamer Mensch gewesen, der immer gerne Familienpackungen im Supermarkt kaufte und an seine Familienmitglieder verschenkte. Der Sohn erzählte, er habe einmal Weinbergschnecken, die im Supermarkt im Angebot waren, gekauft, und es gab für jeden nur eine abgezählte Anzahl Schnecken zu essen. Er habe noch mehr Schnecken essen wollen, und der Verstorbene habe gesagt, nur wenn du die Häuser auch mitisst. Die Geschichte bleibt ohne Kommentar stehen.

Das Ungelöste

Das Erzählen der Anekdoten dauert etwa zehn Minuten. Dann entsteht eine Pause, und RTanner beginnt wieder zu sprechen. Sie bedankt sich für die Erzählungen

und fährt fort, einiges sei «ungelöst» und «unbefreit» geblieben. Das gelte es einerseits auszuhalten, andererseits sei vielleicht eine Abschiedsfeier auch eine Chance. Sie betont die Wichtigkeit des Rituals mit ihrer Ritualdefinition. Es stellt etwas dar und macht etwas erfahrbar, was sonst nicht direkt zum Ausdruck komme und unbewusst bliebe. Danach liest sie einen Text von Rainer Maria Rilke vor: «Das Gedicht gegen das Ungelöste im Herzen»:

> *Und ich möchte Sie, so gut ich es kann, bitten, Geduld zu haben gegen alles Ungelöste in ihrem Herzen und zu versuchen, die Fragen selbst liebzuhaben wie verschlossene Stuben und wie Bücher, die in einer sehr fremden Sprache geschrieben sind. Forschen Sie jetzt nicht mehr nach den Antworten, die Ihnen nicht gegeben werden können, weil Sie sie nicht leben könnten. Und es handelt sich darum, alles zu leben. Leben Sie jetzt die Fragen. Vielleicht leben Sie dann allmählich in die Antworten hinein.*

Franz als Teil seiner Familie

Die Anwesenden werden nun von RTanner gebeten, sich noch einmal mit dem Verstorbenen zu verbinden, in dem sie sich um seinen Baumstamm versammeln. Weiter sagt RTanner, dass es darum gehe, sich dem System noch einmal bewusst zu werden. Egal wie die Gefühle und Bezüge untereinander gerade seien, das Familiensystem bleibe immer eines und ebenfalls die Verbindungen. Franz sei in dieser Familie als erster vorausgegangen.

Alle versammeln sich um den Baumstamm

Sie bittet nun die Familie und die Anwesenden, nach vorne zu kommen und sich in drei Kreisen um «seinen» Baumstamm zu versammeln. In dem engsten Kreis steht seine Familie, im zweiten die erweiterte Familie, und im äussersten Kreis stehen alle weiteren Anwesenden. In Stille gehen die Anwesenden[5] nacheinander nach vorne und zünden eine Kerze an, stellen sich in den Kreis und stehen mit der Kerze in der Hand um den Baumstamm herum. Die Vorderen reichen die Kerzen in den zweiten und dritten Kreis. Als alle eine Kerze in der Hand halten, beginnt RTanner, das Lied «Kehre zurück in das Land deiner Seele» zu singen. Als das Lied zu Ende ist, werden die Kerzen an den Fusse des Baumstammes gestellt. Die Anwesenden setzen sich wieder auf ihre Plätze.

Leben im Angesicht des Todes

> *Agsichts vom Tod, wo letschtendlich immer es grosses Mysterium bliibt – egal welem Glaube das mer aghöört – sind mir als sogenannt «Hiterblibeni» gforderet, dä Abschiid vomene gliebte Mensch aazneh. Mer sind ufgruefe, au üsere Truur en Usdruck z geh*

[5] Ich schliesse mich dem äusseren Kreis an.

> *und – schlussendlich au, dä Mensch chöne loszloh. Denn au wenn e Verbindig bliibt – de Kontakt isch jetzt ufere ganz andere Ebeni – ebä nümm physisch. Und doch bliibt das Lebendig, was der XY uf dere Wält gläbt hät. Es intensive Läbe. Mir sind ufgruefe, üses Läbe z läbe. Mit Huut und Hoor, das z verkörpere, was mir sind. S Läbe i all sine Facette uschoschte und ebe z läbe. Ich glaub, das isch au im Sinn, vom Franz.*

RTanner macht hier eine Überleitung zum Weiterleben der Hinterbliebenen nach dem Tod von Franz. Das, was der Verstorbene gelebt habe, bleibe lebendig. Alle seien aufgefordert, ihr Leben zu leben und mit Haut und Haar, dass zu verkörpern, was sie seien.

Danksagung und Segen
Zum Abschluss der Feier bedankt sie sich und spricht einen Segen.

> *Liebi Gäscht, i möchte mi bi eu allne bedanke, für euers mit-fiire, mit-truure, mit-fühle für euers Debii-sii. Ganz zum Schluss möchte ich nomol Bezug neh nomol zum Thema, wo am Afang vo dere Fiir gstande isch: de Baum.*

Sie liest einen Segen, der sich auf das Symbol des Baumes bezieht:

> *Mög eue Läbesbaum witerwachse, am Liecht entgäge.*
>
> *Mög d Lebensenergie dur de Stamm ströme,*
>
> *Mög sich euri Baumchrone chöne netfalte, immer wider blühe und Frücht träge*
>
> *Mög eue Baum das werde, was im Chern i ihm agleit isch.*

Weiterer Ablauf der Feier
Dann erklärt RTanner den weiteren Ablauf der Feier. Die Friedhofsgärtner werden die Urne jetzt gleich abholen kommen und dann zusammen mit allen Anwesenden zum Grab bringen. Dann werde am Grab noch das Lied «Time to say goodbye» gespielt, dass der Verstorbene immer sehr gern gehört habe. Nach der Beisetzung sei für die Trauergäste ein Tisch im Restaurant reserviert.

Urnenbeisetzung im Gemeinschaftsgrab
Zwei Friedhofsgärtner kommen über die Seitentür in die Abdankungshalle, und einer trägt die Urne. Sie gehen mit der Urne über den Mittelgang nach draussen. Die Trauergäste folgen den Friedhofsgärtnern zum Grab. Der Verstorbene wird in einem Urnengemeinschaftsgrab beigesetzt. RTanner nimmt die Blumen, die am Anfang der Feier gesammelt worden sind, mit zum Grab.

Als sich alle um das Grab versammelt haben und die Friedhofgärtner die Urne beigesetzt haben, liest die RTanner das Gedicht «Stehe nicht an meinem Grab und weine» vor:

> *«Stehe nicht an meinem Grab und weine. Ich bin nicht dort, ich schlafe nicht. Ich bin wie tausend Winde, die wehen. Ich bin das diamantene Glitzern des Schnees. Ich bin das Sonnenlicht. Ich bin der sanfte Herbstregen. Ich bin der Morgentau. Wenn du aufwachst in des Morgens Stille, bin ich der flinke Flügelschlag friedlicher Vögel im kreisenden Flug. Ich bin der milde Stern, der in der Nacht leuchtet. Stehe nicht an meinem Grab und weine. Ich bin nicht dort, ich bin nicht tot.»*

Danach wird von einem kabellosen Lautsprecher «Time to say goodbye» abgespielt, und die Anwesenden treten einzeln vor das Grab und streuen Rosenblätter in das Grab. Die Trauernden weinen, und die Friedhofsgärtner reichen Taschentücher. Das Lied wird dreimal hinter einander gespielt, bis alle vorgetreten sind. RTanner verabschiedet sich mit Umarmung von Anita und den beiden Töchtern und gibt den anderen Gästen die Hand. Die Gäste gehen langsam zum Parkplatz zurück.

4.2 Der Ablauf eines Bestattungsrituals

Die Rituale der Ritualleitenden des Samples weisen eine Varianz auf von einem sehr stark an einem kirchlichen Ritual orientiertem Ablauf bis zu einem Picknick im engsten Familienkreis mit anschliessender gemeinsamer Verstreuung der Asche (z. B. UMeier, Interview mit RGrunder (Angehöriger I). Trotz dieser Unterschiede zeigen sich doch sehr starke Ähnlichkeiten im Sinne eines «typischen Ablaufs eines Bestattungsrituals». Die Ritualleitenden haben in den Interviews den Ablauf eines für sie «typischen» Rituals zudem erläurtet.[6] Ich habe den Ablauf zusammenfassend aus den Angaben der Interviews zusammengefasst. Ähnliche Abläufe finden sich beispielweise bei RFischer, RTanner und UMeier. Im Folgenden soll deshalb gezeigt werden, wie der Ablauf eines «typisches Bestattungsrituals» für die Ritualleitenden aussieht und an welchen rituellen Skripten sie sich dabei orientieren. Die vorangestellte detaillierte Beschreibung kann dabei als illustrierende Hintergrundfolie fungieren.

[6] In den Interviews habe ich gefragt «Können Sie mir einmal von einem für sie typischen Ritual erzählen» oder «Können Sie mir einmal von einem besonders stimmigen Ritual von Anfang bis zum Ende erzählen?» Die Rahmung des Interviews war, dass ich als Forscherin mich für neuere Bestattungsrituale interessiere. Die meisten Ritualleitenden antworteten mit der Schilderung eines Abschiedsrituals.

Der Ablauf einer typischen gemeinschaftsungebundenen Abschiedsfeier besteht aus folgenden Teilen:

Abschiedsfeier in der Kirche, Abdankungshalle, Hotelsaal

1. Übergang von Alltag und Ritual gestalten,
   Rahmung durch Musik, einleitende Worte der Ritualleiterin
2. Vortragen und/oder Gestaltung des Lebenslaufes unter Einbezug der Angehörigen

*Je nach Ritualleiter*in gibt es an dieser Stelle die Möglichkeit eines offenen Raumes für Anekdoten.*

3. Verbindung und Verabschiedung vom Toten, Stille
   Möglichkeit eines Rituals; einer symbolischen Handlung
4. Zurück ins Leben (optional: Segen)

Beisetzung am Grab/in der freien Natur

1. Gemeinsamer Weg zum Grab
2. Ankommen am Grab
3. Beisetzung
4. Zurück ins Leben gehen, Deutungen für das eigene Leben

Typisch ist auch dass, die gesamte Feier durch ein Symbol, das sowohl zum Verstorbenen passt als auch darüber hinaus geht, gerahmt wird. Dabei kann es sich um ein Symbol aus der Natur (Tier-oder Pflanzenwelt) handeln.

Als Ergebnis meiner Erhebungen bleibt gleichwohl festzuhalten, dass fast alle Elemente der christlichen Liturgie ebenfalls in einer freien gemeinschaftsungebundenen Abschiedsfeier vorkommen können. Elemente traditioneller ritueller Ordnungen oder gesamte Sequenzen werden übernommen und als solche flexibel eingesetzt. In einigen Fällen werden sie auch als traditionelle Elemente benannt, wie z. B. beim «Segen». Auf der anderen Seite werden zusätzlich (neue) rituelle Sequenzen eingeführt. Das Deutungsspektrum von Ritual und Transzendenz wird von den Ritualleitenden mehr oder weniger implizit oder auch explizit adressiert (s. o. 6.2.4 zu Transzendenz und Postmortalitätsvorstellungen).

Um beantworten zu können, inwiefern die solchermassen beschriebenen rituellen Ordnungen an christliche rituelle Ordnungen anknüpfen, ist es sinnvoll, einen Blick in die offiziellen Liturgien der reformierten und katholischen Kirchen

der Schweiz zu werfen. Der reformierten Liturgie nach sieht die Struktur wie folgt aus:

«In der Kirche/Friedhofskapelle

Sammlung	Musik
	Gruss
	Eingangswort
	Abkündigung
	Trostwort/Gebet
Gedächtnis	Lebenslauf oder Lebensdaten und Lesung
	eventuell andere Redner
	Schlusswort, Stille, Gebet
	Musik
Verkündigung	Predigt
	Musik
Fürbitte	Gebet/Unser Vater
	Lied
Sendung	Dank/Kollekte/Mitteilungen
	Sendungswort
	Segen
	Musik»

(Deutschschweizerische Liturgiekommission 2000: 76–77).

Das katholische Begräbnis in der Schweiz orientiert sich an dem Manual «Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebiets» (Ständige Kommission für die Herausgabe der gemeinsamen liturgischen Bücher im deutschen Sprachgebiet 2009). Exemplarisch werden hier einmal der Ablauf einer Abschiedsfeier in der Kirche und einer Urnenbeisetzung wiedergegeben:

Abschiedsfeier in der Kirche (Ständige Kommission 2009: 36):

«Gedenkworte je nach den örtlichen Gewohnheiten[7]
Stilles Gedenken
Anrufungen
Verabschiedungsgebet
Prozession»

Die Feier der Urnenbeisetzung (Ständige Kommission 2009: 147–151):
«Eröffnung
Segnung des Grabes
Beisetzung
Psalm 23 (22)
Oration
Stilles Gedenken
Anrufungen–Fürbitte
Vater Unser
Abschluss»

Es fällt auf, dass anders als in der reformierten Liturgie der Lebenslauf der verstorbenen Person in der katholischen Liturgie noch nicht explizit aufgenommen wurde. Es gibt jedoch die Anmerkung, dass nach «den örtlichen Gewohnheiten Gedenkworte vor der letzten Anempfehlung und Verabschiedung» gesprochen werden können (vgl. Ständige Kommission 2009: 35, 36).

In dieser Arbeit wird kein Vergleich gemeinschaftsgebundener kirchlicher Rituale mit gemeinschaftsungebundenen Ritualen angestrebt. An dieser Stelle sollen die einzelnen Teile der kirchlichen Bestattungen auch nicht theologisch gedeutet werden. Festzuhalten ist allerdings, dass in einigen kirchlichen Abschiedsfeiern inzwischen auch vermehrt Variationen auftreten, wie an Hand des Besuchs von kirchlichen Bestattungen beider Konfessionen beobachtet werden konnte.

Für das Erkenntnisinteresse dieser Untersuchung ist vor allem wichtig, dass fast alle Elemente der christlichen Liturgie ebenfalls in einer freien gemeinschaftsungebundenen Abschiedsfeier vorkommen können. Elemente traditioneller ritueller Ordnungen oder gesamte Sequenzen werden übernommen und als solche flexibel eingesetzt. In einigen Fällen werden sie auch als traditionelle Elemente benannt, wie z. B. beim «Segen». Auf der anderen Seite werden zusätzlich (neue)

[7] vgl. auch zum Platz von Gedenkworten und ausserliturgische Formen der Verabschiedung: Deutsche Bischofskonferenz 2009: 29. Online abrufbar unter https://liturgie.ch/praxis/dokumente-zur-liturgie/arbeitshilfen-dbk, letzter Zugriff: 21.09.21.

rituelle Sequenzen eingeführt. Das Deutungsspektrum von Ritual und Transzendenz wird von den Ritualleitenden mehr oder weniger implizit oder auch explizit adressiert (s. o. 6.2.4 zu Transzendenz und Postmortalitätsvorstellungen).

4.3 Ritualleitende in der Deutschschweiz

Der Begriff *Ritualleitende* wird hier als Sammelbegriff für Anbieter*innen von Ritualen verwendet, die ausserhalb einer religiösen Gemeinschaft stattfinden. In der Schweiz werden solche Rituale seit inzwischen mehr als 20 Jahren angeboten. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie besonders flexibel auf individuelle Bestattungswünsche reagieren. Ritualleitende lassen sich nicht eindeutig einem Berufs- und Aufgabenfeld zuordnen, sondern übernehmen Aufgaben im Umgang mit dem Tod zwischen Ritualgestaltung, Begleitung von Trauernden, Bestattungen, Abschiedsfeiern und Administration. In der Schweiz schlossen sich um die Jahrtausendwende an Ritualen interessierten Theolog*innen, Psycholog*innen und Sozialpädagog*innen sowie weitere Akteure zu einem «Ritualnetz» zusammen. Lange Jahre war die Homepage www.ritualnetz.ch eine wichtige Plattform dieser Gruppierung. Inzwischen wurde die Seite vom Netzt genommen.

Es finden sich verschiedene Selbstbezeichnungen für das Tätigkeitsfeld der rituellen Begleitung. Die Akteur*innen bieten ihre Dienstleistungen sowohl freiberuflich als auch hauptberuflich an. Die Tätigkeiten werden als Ritualleitung, -begleitung, und -gestaltung beschrieben. Darin zeigen sich auch unterschiedliche Nuancen des Selbstverständnisses und die Flexibilität des Feldes (s. u. 10.2). Seit einigen Jahren gibt es auch Bestrebungen, einen Berufsverband zu gründen und Ausbildungsformate zu etablieren, die sich allerdings häufig gegenseitig konkurrenzieren, z. T. wieder schliessen mussten, um später wieder neu eröffnet zu werden (wie die «Schule für Rituale», die 2012 geschlossen wurde und 2014 wieder neu eröffnet wurde). In der Schweiz gibt es mittlerweile einige Ausbildungsformate für freie Ritualleitende, die sehr unterschiedlich organisiert sind. Länger andauernde berufsbegleitende Ausbildungen werden von der «Schule für Rituale» und «Schule für Ritualgestaltung» angeboten.[8] Beide Ausbildungsformate bestehen seit 2000 und wurden in den letzten Jahren grundlegend neugestaltet. So richtet sich die Ausbildung in

[8] Schule für Ritualgestaltung: https://lebensausdruck.ch/ausbildung-rituale.shtml, letzter Zugriff: 23.09.21. Schule für Rituale: https://www.fachschule-rituale.ch/, letzter Zugriff: 23.09.21.

der «Schule für Ritualgestaltung» seit 2016 dezidiert nur noch an Frauen.[9] Darüber hinaus bieten auch freie Theolog*innen, schamanische Anbieter*innen und Freidenker*innen sowie Bestatter*innen Kurse zur Ritualgestaltung an (vgl. z. B.: https://www.lebensgrund.ch/kurse/, https://www.taneska.ch/angebot/schamanische-rituale-und-zeremonien/schamanische-abschiedsfeier/, https://frei-denken.ch/humanistische-rituale, https://www.charona.ch/kurse). 2016 wurde erneut ein Berufsverband gegründet: der Ritualverband (https://ritualverband.ch).

Einige Akteur*innen bewegen sich auch ausserhalb dieser Netzwerke. Ihnen scheint es um eine Alleinstellung ihrer Arbeit zu gehen. Zahlreiche Aktivitäten auf Internetplattformen und Neuausrichtungen bzw. Spezifizierungen der Angebote und Ausrichtungen belegen die Aushandlungsprozesse, die innerhalb des Feldes stattfinden. Gegenwärtig verlagert sich die Plattform vom Ritualnetz.ch (und zeremoniennetz.ch) auf den Ritualverband mit deutlich mehr registrierten Nutzer*innen (ritualnetz.ch: 12 registrierte Nutzer*innen, am 18.07.2018, Ritualverband: 74 registrierte Nutzer*innen, davon 66 aktiv https://ritualverband.ch/mitglieder/ am 18.07.2018).

Es wird deutlich, dass es sich bei dem Feld der gemeinschaftsungebundenen Anbieter*innen von Todesritualen um ein Berufs- und Praxis-Feld handelt, das sich noch in der Entstehung befindet und von einem stetigen Aushandlungsprozess zwischen Zusammenhalt und Vereinzelung der Akteur*innen geprägt ist. Einige Ritualleiter*innen haben ihre Angebote mit der Zeit auch verlagert und in anderen Bereichen (z. B. in Chören, Beratungen) weiterentwickelt.

Die Ritualleitenden orientieren sich an prominenten Vorbildern, die durch populäre Publikationen auf sich aufmerksam gemacht haben. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang z. B. der deutsche Bestatter Fritz Roth und die deutsche Bestatterin Claudia Marschner sowie auch der Therapeut und Psychologe Jorgos Canakakis, deren Bücher im Feld als wichtige Inspirationsquellen dienen (Canakakis 1987, Bode/Roth 1998, Marschner 2002).

---

[9] Ausbildungsziel: Ausbildung zur dipl. Fachfrau Ritualgestaltung, «Die Wieder-Anbindung an das weise Wissen von uns Frauen», elf Seminar Tage auf ein Jahr verteilt, 24 ½ Ausbildungstage vornehmlich Wochenendseminar, https://lebensausdruck.ch/ausbildung-rituale.shtml, letzterZugriff am: 05.01.18).

4.4 Übersicht über das Korpus

Die von mir erhobenen Daten bestehen aus Interviews, Notizen aus teilnehmender Beobachtungen und schriftlichen Dokumenten (Prospekte, Internetauftritte, Publikationen der Ritualleitenden sowie interne Begleitdokumente). Im Forschungsprozess hat sich aus mehreren Gründen eine Fokussierung auf die Ritualleitenden und die mit ihnen geführten Interviews ergeben (s. u. 5). Die für meine Untersuchung relevanten *Fälle* werden deshalb durch die jeweiligen Ritualleitenden konstituiert und die ihnen jeweils zuordbaren Daten (Interviews, Beobachtungen, Dokumente). In diesem Sinne liegen der Studie insgesamt 16 Fälle zugrunde, wobei nicht alle Fälle gleichermassen intensiv berücksichtigt wurden.: Als Vergleich und Korrektiv wurden zur Explorierung der Kategorie «Ritualleitende» drei Interviews mit nicht gemeinschaftsungebundenen Ritualeitenen geführt. Dies waren ein Interview mit der Leiterin der Schweizer Freidenker Vereinigung, ein Interview mit einem reformierten Pfarrer im Emmental und ein Interview mit einem Bestatter der Stadt Zürich. Zusätzlich zu den Interviews mit den Ritualleitenden wurden weitere Daten erhoben. Diese umfassen Interviews mit Angehörigen, Beobachtungen von Ritualen, Beobachtungen weiterer Veranstaltungen Ritualleitender (Gesprächskreise, Vorträge) und schrifliche Dokumente (Publikationen, Websites und Prsopekte). Die Interviews wurden zwischen Ende 2015 und 2018 geführt.

Im Vordergrund der Auswertung stehen die Interviews mit den Ritualleitenden (s. u. 4.5 zum Umfang und zu den Eckdaten der Interviews; auf die methodischen und methodologischen Aspekte wie die Wahl der Interviewmethode und die Art der Aufbereitung gehe ich gesondert ein: s. u. 5.4). Die je nach Fall zur Verfügung stehenden weiteren Daten habe ich jeweils ergänzend hinzugezogen. Bei den Ritualbeobachtungen handelt es sich um die in Abbildung 4.1 erwähnten Ergebnisse.

Neben Primärdaten wurden auch Sekundärdaten bei der Analyse hinzugezogen. Dabei handelt es sich um Dokumente wie Prospekte, Websites und Publikationen der Interviewpartner*innen. Die Prospekte wurden in Darstellung und Analyse eingesetzt, um die Positionierungen zu illustrieren (s. u. 7–9). Die Publikationen können aufgrund von Datenschutz (Zuordbarkeit zu anderen Daten und anonymisierten Interviewdaten) nicht aufgeführt werden.

Nr.	Ritual-leitende	Ort	Datum	Art des Rituals	Bemerkungen
1	UMeier	Seebestattung,	02.02.15	Abschiedsfeier und-beisetzung	Die Beisetzung fand im Rahmen einer 2stündigen Rundfahrt mit dem Schiff auf dem See statt. Die Urne wurde nach ca. 45 Minuten in der Mitte des Sees versenkt. Nach der Beisetzung gab es ein dreigängiges Menü, während das Schiff weiter auf dem See fuhr.
2	RFischer	Medizinisches Zentrum	28.04.15	Abschiedsfeier	Die Abschiedfsfeier fand in einem grossen Saal statt. Eine PowerPoint Präsentation mit Fotos aus dem Leben der Verstorbenen stand im Zentrum der Feier. Die Verstorbene war mit der Sterbehilfeorganisation Exit aus dem Leben geschieden und hatte den Lebenslauf selbst geschrieben, der dann von der Ritualleiterin vorgelesen wurde. Die Urnenbeisetzung fand an einem anderem Termin nur in einem kleinen Kreis statt.
3	HBürgi	Friedhofskapelle	13.02.15	Abschiedsfeier	«Als die Steine noch Vögel waren» von Marjaleena Lembcke, die Enkelkinder haben einen Text vorgelesen («Ein Tag mit meinem Nonno» [schweizerdeutsch Grossvater]). Die Angehörigen legten Steine auf die Urne. Die Urnenbeisetzung fand an einem anderen Tag im engsten Familienkreis auf einem Berg statt.
4	MSchäublin und AWyrsch	Gemeinde-zentrum	06.11.15	Gesprächskreis	Ich nahm an einem Gesprächskreis der Vereinsfrauen zum Thema «Tod und Leidenschaft» teil.
5	MSchäublin	Gemeinde-zentrum	06.09.16	Vortrag einer Veranstaltung für	MSchäublin stellte die Arbeit des Vereins vor und erläuterte ihre Gedanken zur Spiegelung von Geburt und

Abbildung 4.1 Übersicht Ritualbeobachtungen

				Senior*innen und Fragerunde	Tod und ihr Plaädoyer für ein «Ja» zum Leben und ein «Ja» zum Tod.
6	RTanner	Friedhofskapelle	20.10.16	Abschiedsfeier	Dieses Ritual wurde einleitend beschrieben (s.o. 4.1).
7	RFischer	Kapelle	02.11.16	Gedenkfest zu Allerseelen	Dieses Ritual fand in einer Kapelle der katholischen Kirche statt. Es ging um ein Gedenken von verstorbenen Kindern.
8	MSchäublin und AWyrsch	draussen	01.11.16	Jahreszeitliches Ritual	Ich besuchte das «Lichterfest» in der «dunklen Zeit». Dieses fand an einem Fluss statt. Es wurden «Seelenschiffchen» werden auf den Fluss gesetzt, um den Verstorbenen zu gedenken (s.u. 7.4.4).
9	MSchäublin und AWyrsch	draussen	08.04.18	Jahreszeitliches Ritual	Dieses Ritual fand in der Verenaschlucht statt. Hierbei handelte es sich um einem Spaziergang mit Stationen, die sich im Wald, nahe der Einsiedelei und in der Nähe einer Felswand befinden (s.u. 7.4.4).

Abbildung 4.1 (Fortsetzung)

Zu Beginn des Forschungsprozesses waren auch Interviews mit Angehörigen geplant. Sie konnten aber nur in zwei Fällen geführt werden, weil sich der Feldzugang und der Kontakt zu möglichen Interviewpartner*innen als sehr schwierig erwies. Zudem ergaben sich auch Komplikationen im Hinblick auf die Analyse dieser Interviews (s. dazu u. 4.6). Den Schwerpunkt der Datenauswertung (s. u. 5.4) bilden deshalb auch aufgrund der Datenlage die Interviews mit den gemeinschaftsungebundenen Ritualleitenden.

Mit Bezug auf die mich interessierende Gruppe der in der Schweiz aktiven Anbieter von Ritualen ausserhalb kirchlicher Gemeinschaften ergeben sich nach eigenen Recherchen im Feld und in Anlehnung an Recherchen in den Projekten von D. Lüddeckens drei (nicht immer trennscharf abzugrenzende) Gruppierungen von Akteur*innen, die in der von mir getroffenen Auswahl auch vertreten sind:

- Anbieter*innen, die sich auf das Thema *Tod* spezialisiert haben (MSchäublin, AWrysch, PKuster und RGianelli),
- Anbieter*innen, die sich als *Ritualleitende* (oder auch *Ritualschaffende*, -*begleitende*, -*gestaltende, -designer*innen*) bezeichnen (RTanner, RProbst, GGeiger und HBischof, BMeili und UMoser),
- Anbieter*innen, die sich als *freie Theolog*innen* verstehen (HBürgi, UMeier, RFischer, MIitten).

Die Zahl der Aufträge für Bestattungsrituale bei den interviewten Ritualleitenden fällt sehr unterschiedlich aus. Die Ritualleitenden, die hauptberuflich Bestattungsrituale anbieten, führen etwa zwischen 50 und 70 Bestattungen im Jahr durch.

In erster Annäherung an das Feld habe ich mich an Akteur*innen orientiert, die auch in den Schweizer Medien sehr präsent sind und mit eigenen Publikationen auf sich aufmerksam gemacht haben. Aus Gründen des Datenschutzes wird hier aber auf die Nennung dieser Akteur*innen verzichtet. Mir ging es darum, die Anfänge der Entstehung freier Ritualangebote nachzuvollziehen und relevante Weiterentwicklungen des Feldes zu rekonstruieren. Deshalb habe ich zunächst versucht, mit den Initiant*innen freier Rituale in der Schweiz zu sprechen (RTanner, UMeier, UMoser, RProbst). Ich habe mich dabei bemüht, ein möglichst ausgeglichenes Bild der verschiedenen im Feld vertretenen Perspektiven zu gewinnen und mit Bezug auf die zu erhebenden Fälle die Vielfalt des Feldes zu erfassen, also unabhängig von der Prominenz und Dominanz bestimmter Akteur*innen auch mit eher aussenstehenden und jenseits von Netzwerken agierenden weniger bekannten Akteur*innen zu sprechen (GGeiger, HBischof). Dabei habe ich auch Ritualleiter*innen der zweiten Generation eingeschlossen,

d. h. solche, die bereits Ausbildungen bei anderen Ritualleiter*innen gemacht haben (MIitten, HBürgi, CHof), um nachvollziehen zu können, inwiefern diese sich an anderen Ritualleitenden orientieren und inwiefern ihre eigene Arbeit von ihren Lehrer*innen beeinflusst wird. Auf diese Weise ist es gelungen, die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Angebote durch die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der in die Studie einbezogenen Ritualleitenden abzubilden.

4.5 Beschreibung der Interviews mit den Ritualleitenden

Im Folgenden werden die Interviewpartner*innen kurz beschrieben. Aus Datenschutzgründen und der Überschaubarkeit des Feldes wurden die Namen der Personen anonymisiert und nähere biographische Angaben weggelassen, wenn aus ihnen auf die Identität der Interviewten direkt zurückgeschlossen werden könnte.

Die Interviews fanden zwischen 12/14 und 04/17 statt. Sie dauerten zwischen 30 min und 3 Stunden. Ich überliess meinen Gesprächspartner*innen den zeitlichen Rahmen des Gesprächs (s. u. 5.3.3 zur Gestaltung der Interviews). Die Ritualleitenden sind zum Zeitpunkt der Interviews zwischen 40 und 70 Jahre alt. Die Mehrheit ist zwischen 50 und 60 Jahre alt. Sie sind allesamt freiberuflich tätig. Die meisten von ihnen bieten freiberuflich noch weitere Dienstleistungen im Bereich von psychosozialer und spiritueller Begleitung an. Im folgenden gebe ich eine kurze Charakterisierung der Interviewpartner*innen, um einen Eindruck von der Biograpie der Akteur*innen zu vermitteln. Aus Gründen des Datenschutzes fasse ich mich hier jedoch knapp und gebe keine Ortsangaben an.

RTanner fand bereits mit Anfang 20 zur Beschäftigung mit Ritualen. Sie ist seit 1991 aktiv in der Ritualgestaltung tätig. Sie leitete von 2000–2012 zusammen mit RProbst, UMoser und HBürgi die Schule für Rituale, ein Ausbildungskonzept für Leiter*innen von Übergangsritualen. Nach der Auflösung der alten Schule für Rituale eröffnete sie 2014 allein die Schule für Rituale neu. RTanner arbeitet sehr viel mit Musik. Sie ist begeisterte Sängerin und leitet mehrere Ritualchöre und bietet neben der Ausbildung zur «Fachperson Rituale» auch eine Ausbildung zur Singgruppenleiterin und Kurse im integrativen Stimmtraining an. Ihr Angebot in der Ritualbegleitung umfasst Rituale zu allen Lebensübergängen. Neben Geburt, Hochzeit und Tod werden auch Rituale zum Erwachsenwerden und zur Pensionierung sowie das Singen zu besonderen Anlässen, z. B. Geburtstagen und Jubiläen, angeboten.

UMeier ist eine der ersten freien Theologinnen der Schweiz. Als evangelisch-reformierte Pfarrerin war sie 20 Jahre im Kirchendienst, trat dann aus der Kirche aus und gründete ihr eigenes Unternehmen («geistiges Unternehmen»). Ihre Arbeit ist sehr durch ihren sehr starken Bezug zur Natur geprägt. Sie beschäftigt sich auch mit Wildkräutern und bot lange Zeit einen Partyservice an. Sie ist in den Medien sehr präsent und hat mehrere Bücher verfasst. 2018 ging sie in den Ruhestand.

MSchäublin gründete 2005 einen Verein zu Bestatungsritualen und Ritualen aus einer weiblichen Perspektive. Der Verein besteht heute aus über 100 Mitgliedern. Mittlerweile arbeiten vier Frauen im Unternehmen und bieten in unterschiedlichen Regionen in der Schweiz Dienstleistungen des Bestattungshandwerks und Abschiedsrituale an. Zu der Vereinsarbeit gehören Gesprächskreise und Jahreskreisfeste, die sich im engeren und weiteren Sinne mit dem Thema Tod auseinandersetzen.

AWyrsch arbeite lange Jahre als Hebamme und entschloss sich nach dem Tod ihres Vaters, Bestatterin zu werden. Sie machte eine Ausbildung bei PKuster. Mit ihr kam es zu einem Bruch. Sie lernte MSchäublin kennen und wurde Teil des oben genannten Vereins.

BMeili ist Erwachsenbildnerin und seit 1997 als Ritualleiterin tätig, seit 2009 bietet sie ein Ausbildungskonzept für Ritualgestalter*innen an, seit 2016 bietet sie dieses Angebot nur noch für Frauen an. Daneben bietet sie noch andere Dienstleistungen an (z. B. schamanische Rituale). MItten machte bei ihr eine Ausbildung.

PKuster hat 1999 ein ganzheitliches Bestattungsunternehmen gegründet. Bis zu ihrem 40igsten Lebensjahr war sie Hausfrau. Sie bot von 1999 bis 2016 Bestattungsdienstleitungen und Rituale an. 2016 hat sie ihr Geschäft an ihre Nachfolgerin weitergegeben.

CHof hat eine Ausbildung als Katechetin und arbeite lange in diesem Beruf in der katholischen Kirche. Sie ist zum Zeitpunbkt des Interviews seit zehn Jahren als Ritualleiterin tätig. Sie machte eine Ausbildung bei der Schule für Rituale.

MItten hat bei einer der anderen interviewten Ritualleiter*innen eine Ausbildung zur Ritualleiterin gemacht. Sie arbeitete 25 Jahre als Katechtin in der katholischen Kirche, bis sie sich für eine freiberufliche Tätigkeit als Ritualleiterin entschied, da sie unter der Haltung der katholischen Kirche gegenüber modernen Lebenswelten und der Rolle von Frauen litt.

HBürgi hat katholische Theologie studiert. Sie war lange Zeit sowohl in der Kirche als auch ausserhalb der Kirche in der Gestaltung von Ritualen beschäftigt. Ausserdem war sie an der Schule für Rituale beteiligt.

RFischer hat katholische Theologie studiert. Ihre erste freie Bestattung bot sie 1995 an. Sie bietet Kurse zur Ritualgestaltung an.

RProbst ist einer der beiden Gründer der Schule für Rituale. Er ist Psychotherapeut mit einer Spezialisierung in Gestalttherapie und Systemischer Therapie. Er bietet Supervision, Coaching und spirituelle Psychotherapie an.

GGeiger und **HBischof,** Sozialarbeiterin und Unternehmer, spezialisierten sich nebenberuflich auf individuelle Bestattungsrituale. GGeiger und HBischof gründeten zusammen ein Unternehmen, das vor allem Abschiedsfeiern in der freien Natur anbietet. Diese Tätigkeit bezeichnen sie im Interview als eine «Herzensangelegenheit». Zum Zeitpunkt des Interviews haben sie etwa fünf Abschiedsfeiern begleitet. Inzwischen ist die Website ihres Unternehmens vom Netz genommen worden.

UMoser arbeitete lange als Primarlehrer. Er ist einer der beiden Gründer der Schule für Rituale. Bis zur Auflösung der Schule für Rituale war er in der Leitung der Schule tätig. Nebenberuflich bietet er Rituale für alle Lebensübergänge an.

RGianelli hat ein Atelier für Sarggestaltung. Daneben bietet sie auch Trauerbegleitung, Gesprächsgruppen und Abschiedsfeiern an, die sie aber nicht als Rituale bezeichnet.

SErlanger ist Bestatter bei der Stadt Zürich. Der wichtigste Satz während des Interviews war «Die Würde des Menschen hört mit dem Tod nicht auf.»

RMüller ist Pfarrer in einer reformierten Kirchgemeinde in einer ländlichen Region in der Deutschschweiz. Er geht in seinen Bestattungsfeiern auf die Wünsche der Angehörigen ein.

ABerger ist Leiterin der Schweizerischen Freidenker Vereinigung. Innerhalb der Freidenker Bewegung ist die Praxis von Ritualen umstritten. Dennoch gehen sie auf den Bedarf nach «freien» Ritualen ein und bieten auch Ausbildungen zur Leitung von Ritualen an.

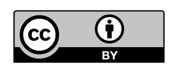
4.6 Erhebungsbesonderheiten

Die Ritualleitenden zeigten sich mir als Forscherin gegenüber in der Regel sehr aufgeschlossen und waren in der Regel gerne bereit, in Interviews Auskunft über ihre Tätigkeit zu geben. Dagegen erwiesen sich die Interviews mit den Angehörigen und die Möglichkeit der (teilnehmenden) Beobachtung der Rituale als grosse Herausforderung, was damit zu tun hat, dass der Anlass ein für die Angehörigen in vielen Fällen emotional belastendes und zudem sehr persönliches Ereignis ist und die Rituale selbst in ihrem Vollzug genau darauf reagieren. Es handelt sich insofern um ein öffentlichkeits- und beobachtungssensibles Feld. Der Zugang zu

den Interviews mit den Angehörigen war nur über und in Absprache mit den Ritualleitenden möglich, die aus naheliegenden Gründen zurückhaltend auf die Weitergabe der Kontaktdaten ihrer Angehörigen (und Kunden) reagiert haben. In den insgesamt wenigen Fällen, in denen Interviews mit Angehörigen zustande gekommen sind (UMeier und RTanner), zeigten die Interviewten durchgängig eine sehr positive Einstellung gegenüber dem Ritual und der/dem Ritualleiterin. Zukünftige Untersuchungen müssten, wenn sie sich stärker mit der Rezeption der Rituale auseinandersetzen wollen, die Datenbasis an dieser Stelle erweitern und z. B. auch Teilnehmende einbeziehen, die mit den Angeboten eher weniger oder gar nicht zufrieden sind.

Im Rahmen meiner Annäherung an die Todesrituale und die daran Beteiligten ist mir die Sensibilität des Feldes für Störungen von aussen immer wieder aufgefallen. Ich habe mich deshalb schon während des Erhebungsprozesses intensiv mit den forschungsethischen Implikationen meiner Untersuchung auseinandergesetzt. Mir ist sehr bewusst geworden, dass ich mit meiner Präsenz im Feld teilweise in sehr private und emotional aufgeladene Lebensbereiche vorgedrungen bin, was sich mit dem Erhebungsinteresse einer möglichst weitreichenden Teilnahme, Beobachtung und Befragung nicht immer ohne weiteres vereinbaren liess. Ausserdem betrachte ich es als methodisch sehr wichtig, die eigene Rolle als Beobachterin immer wieder zu reflektieren. Die Erhebung erwies sich zumeist dort am fruchtbarsten, wo ich nicht nur punktuell die Beziehung zu den Protagonistinnen gesucht habe, sondern auch kontinuierlich an dem Aufbau und der Pflege einer vertrauensvollen Beziehung zu den Beteiligten gearbeitet habe. Die Interviews mit den Angehörigen waren dabei besonders herausfordernd. Einerseits ermöglichten mir nur wenige Ritualleiter*innen den Zugang zu ihnen, und andererseits war die Trauer und Lebensgeschichte und Beziehung zu der verstorbenen Person sehr präsent und weniger die genaue Ritualgestaltung. Die Kontakte und Interviews mit den Angehörigen waren durch die stets gegenwärtige Situation der Trauer geprägt. Auch wenn die von mir vorgenommene Fokussierung auf die Arbeit der Ritualleiterin z. T. dazu geführt hat, dass sich die Interviewpartner*innen jenseits ihres Trauerschmerzes auch auf andere Aspekte ihrer Erfahrung mit dem Ritual einlassen konnten, stand doch die Trauersituation immer im Vordergrund des Gesprächs. Aus der Sicht der Angehörigen ging es in den Interviews immer auch darum, das Gespräch als Teil der Trauerbewältigung zu verstehen. Hier war es umso wichtiger für mich, das Vertrauen der Betroffenen zu gewinnen und nicht zu enttäuschen. Ich musste lernen, mit der Manifestation von Trauer (und der Konfrontation mit Tränen) und sehr persönlichen Erzählungen über familiäre Verstrickungen umzugehen (vgl. auch Rowling 1999: *Being in, being out, being with*).

An dieser Stelle würde es sich anbieten, die Forschung zu vertiefen. Die Angehörigen berichteten zum Teil über eigene Copingstrategien und Ritualisierungen, die teilweise durch die Ritualleiter*innen angeregt waren, teilweise durch hybride Formen oder sich aus anderen Quellen speisten. Dafür müssten die Angehörigen aber über einen längeren Zeitpunkt begleitet werden.



5 Vorgehensweise: Methodologie und Methode

Schon die im vorausgehenden Kapitel skizzierte Datenerhebung impliziert methodologische und methodische Vorentscheidungen. Das gilt erst recht für die Aufbereitung und Auswertung der erhobenen Daten. Daher geht es im Folgenden um allgemeine methodologische und konkrete methodische Fragen und Entscheidungen, die bei der Umsetzung der Untersuchung eine wichtige Rolle gespielt haben. Das betrifft zunächst die Einordnung meiner Studie in die methodologische Tradition des Interpretativen Paradigmas in der Qualitativen Sozialforschung (s. u. 5.1). Dann stelle ich kurz den Forschungsprozess der Untersuchung vor, um die sich entwickelnden Forschungsfragen und die daran anschliessenden Entscheidungen transparent zu machen. Dazu gehört auch eine Übersicht über die Methoden der Datenerhebung, die Ansätze bei der Datenanalyse und die theoretischen Konzepte der Datenauswertung (s. u. 5.2). Auf die Auswahl der eingesetzten Methoden bei der Erhebung und Auswertung der Daten sowie die damit einhergehende Ausrichtung der Fragestellung(en) gehe ich dann jeweils ausführlicher ein (s. u. 5.3, 5.4). Hier ist auch der Ort, um die Grundlagen der Positionierungsanalyse und das methodologisch akzentuierte Agency-Konzept (s. o. 3: «agency II») vorzustellen (5.4.3).

5.1 Methodologische Verortung

In Methodologien werden die theoretischen Voraussetzungen von Methoden erörtert. Wie Daten generiert, aufbereitet und analysiert werden, sagt viel über das Verständnis der sozialen Wirklichkeit aus. Die Arbeit orientiert sich diesbezüglich

L. Ruther, *Ritualisierende Agency in Todesritualen*, Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie,
https://doi.org/10.1007/978-3-658-43572-1_5

am Interpretativen Paradigma der Qualitativen Sozialforschung. Im Folgenden wird deshalb das Wissenschafts- und Wirklichkeitsverständnis Qualitativer Sozialforschung kurz dargelegt.

Anders als in quantitativen Verfahren folgt die Forschungslogik in der Qualitativen Sozialforschung nicht numerischer Repräsentativität und dem Test bereits vorhandener Hypothesen anhand der empirischen Daten, sondern einem rekursiven Prozess der Entdeckung, Überprüfung und Verallgemeinerung der im Untersuchungsverlauf gewonnenen Hypothesen (vgl. dazu die Sammlung klassischer Texte zur Methodologie interpretativer Sozialforschung bei Strübing/Schnettler 2004). Innerhalb der Qualitativen Sozialforschung gibt es unterschiedliche Richtungen, die sich durch die Art des Zugangs und die Art der Auswertung unterscheiden.[1] Ich orientiere mich in diesem Kontext am Interpretativen Paradigma.[2] Als Ausgangspunkt für das Interpretative Paradigma gelten die *Verstehende Soziologie* Max Webers und die Weiterentwicklung des Sinnverstehens bei Alfred Schütz. In Max Webers berühmter Soziologiedefinition kommt zum Ausdruck, dass es darum geht, soziales Handeln und den subjektiv gemeinten Sinn der Akteur*innen deutend zu verstehen. Mit dem subjektiv gemeinten Sinn ist die Rekonstruktion der Intentionen gemeint, die ein Akteur/eine Akteurin mit ihrem Handeln verbinden (vgl. Weber 1972: 3).[3] Die Auseinandersetzung von Alfred Schütz mit dem Sinnverstehen bei Weber und deren Weiterentwicklung in *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die Verstehende Soziologie* (1842) gilt für das Interpretative Paradigma als methodologisches Fundament. Schütz unterscheidet den Sinn einer Handlung für den Handelnden selbst, für den mit ihm/ihr interagierende*n Partner*in und für den/die aussenstehende*n Beobachter*in. Selbst- und Fremdverstehen müssen nicht gleich sein. Über Typisierungen eröffnet sich der Raum für Fremdverstehen. Typisierungen ordnen die

[1] Vgl. z. B. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2013, Grounded Theory, Narrationsanalyse, Objektive Hermeneutik und Dokumentarische Methode. Kleemann et al. 2013 für einen Vergleich verschiedener interpretativen Verfahren aus der Konversationsanalyse, Narrationsanalyse, Objektiven Hermeneutik und der Dokumentarischen Methode.

[2] Einführungen in die Theorien des Interpretativen Paradigmas finden sich z. B. bei Abels (2010) und bei Keller (2012).

[3] «Soziologie […] soll heissen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will. 'Handeln' soll dabei ein menschliches Verhalten (einerlei ob äusseres oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) heissen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven *Sinn* verbinden. 'Soziales' Handeln aber soll ein solches Handeln heissen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist.» (Weber 1972:3, zitiert nach Rosenthal 2011: 30).

Situation des Hier und Jetzt mit Hilfe von vorangegangenen Erfahrungen und im Sozialisationsprozess empfangener Deutungen sozialer Situationen ein (vgl. Rosenthal 2011: 30 f.). Interpretative Methoden unterscheiden sich z. T. dadurch, wie sie diese Ebenen des Sinnverstehens in ihren Analysen gewichten und zu integrieren versuchen.

Die Entwicklung des Interpretativen Paradigmas wurde nicht nur durch die Verstehende Soziologie, sondern massgeblich auch von der in den 19020er Jahren an der Universität Chicago entstandenen Tradition der Chicago School beeinflusst. Die Vertreter*innen der Chicago School setzten sich für eine Sozialforschung ein, die nicht primär am Schreibtisch oder in einer Laborsituation stattfindet, sondern ihren Entstehungsort in der Alltagswelt ihres Gegenstandes hat. So ist die berühmte Aufforderung Robert Ezra Parks an seine Studierenden zu verstehen, «hinaus ins Feld zu gehen und sich die Hosen dreckig zu machen» (vgl. Rosenthal 2011: 101). Weiter haben Herbert Blumer und der symbolische Interaktionismus zur Präzisierung methodologischer Konzepte der Qualitativen Sozialforschung und insbesondere der Interpretativen Sozialforschung beigetragen, wobei es zwischen dem amerikanischen Pragmatismus, dem Symbolischen Interaktionismus und der Chicago School eine Reihe von Überschneidungen gibt. Blumer hat ein viel zitiertes Plädoyer für eine sensible Methodologie in die Diskussion eingebracht (im Original 1954, *Zum methodologischen Standpunkt des Symbolischen Interaktionismus*, 1969, in: Strübing/Schnettler 2004: 319–385). Demnach geht es in der Sozialforschung nicht um die blosse Anwendung einer schon feststehenden Methode, sondern um die Entwicklung der Methode im Forschungsprozess selbst; die angemessene Methode ergibt sich aus dem zu erforschenden Forschungsgegenstand – und nicht aus einer davon abstrahierenden Methodenlehre (vgl. Kalthoff 2008: 18).[4] Sozialforscher*innen müssen deshalb bemüht sein, ihre wissenschaftlichen Konstruktionen auf Probleme aus der Alltagswelt zu beziehen und daraus abzuleiten. Eine Antwort auf dieses Postulat besteht im Konzept der Konstruktionen «zweiter Ordnung», die auf den Konstruktionen der Alltagshandelnden aufruhen (vgl. Schütz 2004 [1971]: 159).

Interpretative Sozialforscher*innen folgen dieser Annahme, wenn sie davon ausgehen, dass die Alltagswelt sozial konstruiert ist und dass sie es also mit einem Gegenstandsbereich zu tun haben, der selbst schon voller Konstruktionen (darunter eben auch Deutungen und Sinnstiftungen sozialer Handlungen) steckt. Die Aufgabe besteht dann darin, diesen Alltags-Konstruktionen keine weiteren,

[4] Sie «räumt den Individuen, Gruppen oder Dingen ein Mitsprache- und Entscheidungsrecht ein, ohne dabei eine starke Autorschaft des forschenden Soziologen aufzugeben» (Kalthoff 2008: 18).

'wissenschaftlichen' Konstruktionen hinzuzufügen, sondern die Konstruiertheit der sozialen Welt selbst zum Thema zu machen und durch die Rekonstruktion solcher Konstruktionen empirisch zu belegen. Mit dieser Kernannahme kann sich die interpretative Sozialforschung auf die Tradition des Sozialkonstruktivismus berufen, wie sie aus der Rezeption vor allem der Arbeiten von Alfred Schütz hervorgegangen ist (Berger/Luckmann 2003 [1969], Schütz 2004 [1971], Schütz/Luckmann 2003 [1979]). Nach Alfred Schütz orientieren sich die Alltagshandelnden in ihrem Handeln an einer Sinn- und Relevanzstruktur, die auf Deutungen der sozialen Wirklichkeit beruht, die sie selbst interaktiv hergestellt haben (vgl. Schütz 2004 [1971]: 159, Rosenthal 2011: 38):

> «In verschiedenen Common-Sense Konstruktionen der alltäglichen Wirklichkeit haben sie diese Welt im Voraus gegliedert und interpretiert, und es sind gedankliche Gegenstände dieser Art, die ihr Verhalten bestimmen, ihre Handlungsziele definieren und die Mittel zur Realisierung solcher Ziele vorschreiben […]» (Schütz 2004 [1971]: 159).

Im Laufe der Sozialisation verinnerlichen die Alltagshandelnden kollektiv geteilte Wissensbestände, die auch Handlungs- und Interaktionsregeln enthalten, die sie je nach konkretem Handlungskontext und biographischer Situation interpretieren (vgl. Rosenthal 2011: 39). In Anlehnung an diese Vorstellung geht die interpretative Sozialforschung davon aus, dass Interaktionssituationen durch die Beteiligten selbst gerahmt und dadurch sinnvoll gemacht werden (ebd.: 42 f.), wie das in Erving Goffmans «Rahmenanalyse» detailliert beschrieben worden ist (Goffman 1974). Individuen greifen in Interaktionen in ihrer persönlichen Definition der Situation auf bereits bestehende «Organisationsprinzipien» (Rahmen) der sozialen Wirklichkeit zurück und geben der Situation damit eine Rahmung und eine soziale Bedeutung. Eine solche Rahmung kann in meinem Untersuchungsfeld z. B. durch einen Segen geleistet werden, mit dem auch ein freies Bestattungsritual durch die Ritualleitende mit einer Rahmung religiöser Ordnung versehen werden kann.

Aus diesen Grundannahmen über die soziale Wirklichkeit geht hervor, dass die interpretative Sozialforschung ihre vordringliche Aufgabe darin sieht, die bereits aktiven Deutungsmuster und Handlungsstrukturen der Alltagshandelnden zu rekonstruieren. Es geht für mich also konkret nicht darum, interpretierend zu deuten, wie ein Ritual zu verstehen ist, sondern darum, empirisch zu rekonstruieren, wie es von den Beteiligten selbst gedeutet und mit Sinn versehen wird. Deshalb nehmen Deutungsmuster der Beteiligten eine zentrale Rolle ein;

in ihnen manifestieren sich die in einer Gruppe oder Gemeinschaft geteilten Ressourcen von Sinngebung, auf die die Alltagshandelnden zurückgreifen können. Es geht also nicht um subjektive Deutungen oder subjektiv intendierte Bedeutungen: «Deutungsmuster sind kollektive Sinngehalte, habituell verfestigte subjektive Deutungen konstituieren noch kein Deutungsmuster» (Lüders/Meuser 1997: 59).[5]

Bei der Rekonstruktion der Deutungsmuster und Handlungsstrukturen geht es deshalb darum, «nicht nur bewusst intendierte Perspektiven und Wissensbestände der Akteure», sondern auch implizites Wissen[6] und Bedeutungen zu rekonstruieren, die jenseits der bewussten Absichten in der Interaktion hergestellt werden (Rosenthal 2011: 15). Es gehört zu den Grundeinsichten der interpretativen Sozialforschung, dass die Beteiligten nur in sehr beschränktem Ausmass über die Implikationen ihrer Deutungsmuster und Handlungsstrukturen reflektieren und Auskunft geben können (Garfinkel 1984, Oevermann et al. 1979). Für die Rekonstruktion der Deutungsmuster und Handlungsstrukturen ist die Wechselwirkung von subjektiven und überindividuellen Konstruktionen entscheidend:

> «Dabei geht es nicht nur um die Rekonstruktion des subjektiv gemeinten Sinns, sondern vor allem darum, soziales Handeln als je individuellen Ausdruck überindividueller sozialer Zugehörigkeiten (Geschlecht, soziales Milieu, Generation u.a.) und kollektiver Orientierungen verständlich zu machen» (Meuser 1999: 142).

Erst damit wird das Sinnverstehen nach A. Schütz eingelöst (ebd.). Natürlich sind auch diese Rekonstruktionen selbst Teil von Wissenschaft und damit ihrerseits wissenschaftliche Konstruktionen. Aber sie müssen sich empirisch bewähren. Daraus resultiert eine spezifische Verschränkung von sozialer Wirklichkeit und wissenschaftlicher Beobachtung, wie sie auch für die in der interpretativen Forschung bis heute viel rezipierte Richtung der Grounded Theory bestimmend ist. Auch sie ist bemüht, ihre Erkenntnisse direkt aus den Konzepten der Alltagshandelnden abzuleiten. Das Theorieverständnis der Grounded Theory fusst also auf einer Theorie, die sich aus dem erforschten Gegenstand ergibt und nicht losgelöst vom erforschten Gegenstand erfolgt. Die Grounded Theory wurde von Barney Glaser und Anselm Strauss in den 1960er Jahren entwickelt. Sie weist vor allem

---

[5] Der Deutungsmusterbegriff wurde von Schütz geprägt und von Lüders und Meuser sowie Oevermann diskutiert.

[6] Implizites Wissen bezeichnet Wissen, das die Akteur*innen durch Routinen erlernt haben und das sie anwenden, ohne darüber in der jeweiligen Situation zu reflektieren: «Wir kennen das Gesicht von jemandem und können es unter Tausenden, ja unter Millionen wiedererkennen. Trotzdem können wir gewöhnlich nicht sagen, wie wir ein uns bekanntes Gesicht wiedererkennen. Das meiste dieses Kennens kann also nicht in Worte gefasst werden» (Polanyi 1985:14, zitiert nach Rosenthal 2011: 20).

mit den Arbeiten Barney Glasers und teilweise bei Strauss/Corbin (1990) Tendenzen eines objektivistischen bzw. positivistischen Gegenstandsverständnisses auf. Die Annahmen der Grounded Theory werden in dem Masse problematisch, in dem von einer externen Wirklichkeit ausgegangen wird, die durch ein*e unvoreingenommene*r Beobachter*in und unabhängig von ihm/ihr erfasst werden kann (vgl. Charmaz 2006: 131). Charmaz distanziert sich von einem solchen Verständnis und macht sich stattdessen für ein konstruktivistisches Verständnis der Grounded Theory stark (ebd.: 130 f.)[7]:

> «Rather than explaining reality, social constructionists see multiple realities and therefore ask: *What* do people assume is real? *How* do they construct and act on their view of reality? Thus knowledge and theories are situated and located in particular positions, perspectives, and experiences» (Charmaz 2006: 127).

Demnach geht es nicht nur um blosse Kategorienbildung, sondern darum zu zeigen, wie das jeweilige soziale Phänomen in grössere und oftmals versteckte Positionen, Netzwerke, Situationen und Beziehungen eingebettet ist. Es werden Unterschiede zwischen Menschen sichtbar, ebenso wie Hierarchien von Macht, Kommunikation und den Gegebenheiten, unter denen solche Unterschiede beibehalten und verstärkt werden (ebd. 127). Sowohl die Forschungssubjekte als auch die Forscher*innen interpretieren Bedeutungen und Handlungen. Anders gesagt: Auch die Rekonstruktion von Alltagskonstruktionen (s. o.) ist auf Interpretation angewiesen. Daher sollten die Forscher*innen reflexiv immer betrachten, wie die Daten und Theorien entstanden sind (ebd.: 131). Damit positioniert sich die Rezeption der Grounded Theory vor dem Hintergrund der *Writing Culture Debatte,* die die Ethnologie und die ethnographische Beschreibung nachhaltig geprägt haben. Die Ethnograph*innen stecken in einem Dilemma zwischen der Offenbarung von Feldinteressen, den Interessen der interviewten und beobachteten Personen und einer Befangenheit gegenüber dem Feld und ihren Beteiligten (vgl. Clifford 1986: 9). Vor einer ähnlichen Herausforderung sieht sich auch die interpretative Sozialforschung gestellt. Deshalb soll in diesem Kapitel der Forschungsprozess, aus dem meine Untersuchung hervorgegangen ist, methodologisch und methodisch möglichst transparent gemacht werden.

[7] Für sie ist Theorie «constructed» und nicht «discovered» wie Glaser und Strauss behaupten (vgl. Glaser/Strauss 1967, Charmaz 2006: 25).

5.2 Forschungsprozess und eingesetzte Methoden

Da es das Ziel einer Interpretativen Sozialforscherin ist, die Sinn- und Relevanzstrukturen der Akteur*innen zu rekonstruieren, muss sie bestrebt sein, ihre eigenen Relevanzsetzungen zu Beginn weitestgehend zurückzustellen. Ansonsten würde über die eigenen Relevanzsetzungen das Verhalten der Alltagshandelnden zu sehr beeinflusst werden und in einem unreflektierten Zirkelschluss vermeintlich aus dem Material herausgeholt werden, was tatsächlich zuvor bereits durch eigene Setzungen darin eingeflossen ist. Das bedeutet nicht, dass die Forscher*innen keinerlei Vorannahmen über den Forschungsgegenstand mitbringen. Sie müssen diese aber stetig reflektieren und sind während des gesamten Forschungsprozesses dem Prinzip der Offenheit verpflichtet. Der sozialen Wirklichkeit soll also nicht wie in einem deduktiven Verfahren mit einer bereits vorhandenen Theorie begegnet werden. Stattdessen wird die Forschungsfrage im Sinne des *Prinzips der Offenheit* zunächst nur sehr vage formuliert, «bis sich die Strukturierung des Forschungsgegenstandes durch die Forschungssubjekte herausgebildet hat» (Hoffmann-Riem 1980: 346). Methodisch resultiert daraus eine Aufhebung der üblichen Phasentrennung von Datenerhebung und –auswertung; die Hypothesenbildung erfolgt stetig im Forschungsprozess in der Begegnung und Analyse mit den empirischen Phänomenen. Erste Auswertungsergebnisse entscheiden darüber, welche Fälle als nächstes erhoben werden, und sie helfen dabei, die Forschungsfrage fortlaufend weiter zu präzisieren. Die sich dabei entwickelnden Hypothesen werden am Material getestet und spezifiziert. Aus den erhobenen Fällen entwickelt sich so eine theoretische Stichprobe. Dieses Verständnis folgt der Programmatik der o. schon erwähnten «Grounded Theory» (Glaser/Strauss 2008 [1967]: 45). Mit dem Ausdruck «theoretische Stichprobe» wird eine Stichprobe bezeichnet, die alle relevanten Kategorien und Merkmale des zu untersuchten Phänomens erfasst. Ihre Grösse und Beschaffenheit kann, anders als bei einer statistischen Stichprobe, vorab nicht festgelegt werden, weil sie sich während der Datenerhebung und mit der Entwicklung einer sich aus dem Material ergebenden Theorie selbst erst entwickelt. Eine «theoretische Sättigung» («theoretical saturation», s. u.) ist dieser Vorstellung nach erreicht, wenn keine neuen Kategorien mehr gefunden werden und keine weiteren Merkmale der bereits gefundenen Kategorien anhand neuer Fälle entwickelt werden können. Typischerweise erkennt man diese «Sättigung» daran, dass dem*der Forscher*in der empirischen Forschung immer wieder ähnliche Beispiele begegnen, also vermehr Wiedererkennungs- anstelle von Entdeckungs- und Irritationseffekten auftreten (Glaser/Strauss 2008 [1967]: 61).

In einer Weiterentwicklung des Konzeptes der theoretischen Stichprobe hat Gabriele Rosenthal vorgeschlagen, im Laufe des Forschungsprozesses zwischen einer ersten und einer zweiten Stichprobe zu unterscheiden. Die erste Stichprobe umfasst alle erhobenen Fälle, für die zweite Stichprobe werden diejenigen Fälle aus der ersten Stichprobe ausgewählt, die einer genaueren Auswertung unterzogen werden sollen. Während und nach jeder Erhebung von Daten werden Memos (Notizen)[8] verfasst, die die Basis für erste Auswertungen (*Globalanalysen*) bilden. Anhand der Ergebnisse der Memos und Globalanalysen wird dann entschieden, welche Fälle genauer analysiert werden sollen (vgl. Rosenthal 2011: 87, 92).

Im vorliegenden Fall ist das Forschungsinteresse an Todesritualen aus einem von Dorothea Lüddeckens initiierten und geleiteten Forschungsprojekt hervorgegangen, in dem Interviews mit Ritualleiter*innen geführt wurden (vgl. Lüddeckens 2015b, 2018). Aus diesem Forschungsprojekt ergab sich mein eigenes Vorhaben, für das ich dann weitere Daten erhoben habe und für das ich die bereits erhobenen Daten vertiefend (re-)analysiert habe.. Dabei hat die Beschäftigung mit den Konzepten der Ritualleitenden und mit ihren Schilderungen über Rituale den Wunsch geweckt, auch selbst an den Ritualen teilzunehmen und auch weitergehend zu erforschen, wie die Teilnehmenden und Rezipienten der Rituale diese Rituale wahrnehmen. In der Folge habe ich an vier Bestattungsritualen teilgenommenund sieben Angehörige (die zwei Ritualleiterinnen zugeordnet werden können) interviewt, die gemeinsam mit den Ritualleiter*innen ein Bestattungsritual organisiert hatten (s. dazu o. 4.4 den Überblick über das Korpus). Aus den ersten Analysen entwickelte sich dann ein theoretisches und empirisches Interesse an Positionierungen und Ritualisierungen, das sich für die weitere Methodenwahl und ihre methodischen und theoretischen Implikationen als grundlegend erwiesen hat. Das Interesse an den Positionierungen führte dazu, dass die Interviews vertieft analysiert und weitere Interviewpartner*innen ausgewählt wurden, um für das Feld freier Ritualleitender möglichst eine Sättigung des Korpus zu erreichen. Über eine vertiefte Analyse liessen sich Kernkategorien und ihre Dimensionen aus der Analyse der Interviewtranskripte verallgemeinern und abbilden. Mein Forschungsinteresse entwickelte sich daraufhin in Richtung einer Analyse der Positionierungen der Ritualleitenden unter Hinzuziehung einer qualitativen Agency-Analyse (s. u. 5.4.5). Agency wurde als methodologisches Konzept hinzugezogen, weil damit empirisch gezeigt werden kann, wie die Ritualleitenden

[8] Das Schreiben von Memos ist ein wichtiges Instrument aus der Grounded Theory zur Verschriftlichung erster auch vorläufiger Erkenntnisse (vgl. Strauss 1987: 109–129).

ihr Handeln legitimieren und wen oder was sie für ihr Handeln verantwortlich machen.

Parallel zu der vertieften Interviewanalyse erwies es sich als methodisch sinnvoll, ein konkretes Abschiedsrituals vertieft darzustellen. Daraus ist die exemplarische Deskription eines Ritualablaufs und –hintergrunds entstanden (s. o. 4.1). Mit Bezug auf dieses Ritual gelang mir ein vertiefter Feldzugang, so dass ich nicht nur die Perspektive der Ritualleiterin, sondern auch das Ritual selbst und die Rezeption des Rituals durch die Teilnehmenden auf exemplarische Weise in getrennten Auswertungsschritten miteinbeziehen konnte. Auch konnte ich die Agency-Darstellungen und die Positionierungen auf der Grundlage der Versprachlichung des unmittelbaren Vollzugs des Rituals beobachten, während sich die Analysen der Interviews natürlich viel stärker auf die Reflexion des Handels beziehen.[9] Zudem muss man sich an dieser Stelle vor Augen führen, dass unterschiedliche Methoden auch unterschiedliche Daten evozieren. So unterscheiden Ethnomethodologen zwischen einer Darstellungs- und Vollzugswirklichkeit (vgl. Bergmann 1988: 52 ff.): Das Interview vollzieht sich in der Vollzugswirklichkeit zwischen Interviewerin und interviewter Person. Die Darstellung im Interview bezieht sich auf Ereignisse und Sachverhalte, die ausserhalb der Interaktion liegen, deren Darstellung aber durch die Interaktionsbeziehung (bzw. den Interaktionsrahmen) beeinflusst wird. Ein Interview befindet sich (auch in der Tradition des narrativen Interviews, s. u. 5.3.3) prinzipiell ausserhalb der alltäglichen Methoden der Wirklichkeitserzeugung und kommt nur auf Initiative der Forscherin zustande. Ein Bestattungsritual findet dagegen auch ohne das Zutun der Forscherin/des Forschers statt. Gleichzeitig finden aber auch Interviews nicht losgelöst von der sozialen Wirklichkeit statt. Sie verweisen auf diese und produzieren selbst soziale Wirklichkeit. Ich habe entsprechend versucht, analytisch zwischen dem Vollzug der Handlung und seiner nachträglichen Deutung und Darstellung zu unterscheiden. An einigen Stellen konnte die Positionierungsanalyse durch den Einbezug weiterer Erhebungen (z. B. von Ritualen, die im Zusammenhang mit dem Tod stehen wie z. B. Jahreskreisrituale) ergänzt werden.

Der analytische Wert der Daten erwächst aus einer theoretischen Verallgemeinerung der Beobachtungen. Dies wird über den kontrastiven Vergleich

---

[9] Bergmann unterscheidet zwischen *registrierender* und *rekonstruierender* Datenkonservierung. Die audio-visuelle Dokumentation von Interaktionsereignissen wird als registrierende Konservierung verstanden. Das Protokollieren und Wiedergeben des Ablaufs eines Ereignisses während seiner Beobachtung und/oder aus dem Gedächtnis wird dagegen als rekonstruierende Konservierung bezeichnet (vgl. Bergmann 1985: 308). Aus forschungsethischen Gründen musste bei der Beobachtung der Rituale auf eine audio-visuelle Aufzeichnung verzichtet werden.

von Fällen und über die Rekonstruktion von Wirkungszusammenhängen am Einzelfall angestrebt. Somit konnte abschliessend beantwortet werden, welche Wirkungszusammenhänge sich zwischen Ritualisierungen und Positionierungen über das gesamte Feld ergeben. Vereinfacht gefragt: Was sagen die Positionierungen der Ritualleitenden über ihre jeweiligen Legitimationen aus? Diese Frage wird in einer vergleichenden Agency-Analyse im Rahmen der Rekonstruktion der Positionierungen beantwortet (Abbildung 6.1, «Agency»; s. zur theoretischen Reflexion dieser Ergebnisse u. 10).

Im Ergebnis hat sich im Forschungsprozess im Zusammenspiel von Datenerhebung, -analyse und -auswertung ein komplexes Mit- und Nebeneinander von konkreten Methoden der Erhebung und der Analyse sowie theoretisch-konzeptionellen Schwerpunkten der Datenauswertung ergeben, das je nach Datentyp unterschiedlich ausgeprägt ist, weil unterschiedliche Datentypen methodisch, methodologisch und theoretisch unterschiedliche Anforderungen stellen. Abbildung 5.1 führt die in meiner Untersuchung angewendeten Methoden und Konzepte geordnet nach Untersuchungsschritten und Datentypen auf.

Der Schwerpunkt meiner Untersuchung und der Darstellung im Empirieteil (s. u. 6–9) liegt, wie schon mehrfach erwähnt, auf den Interviewdaten, die unter Hinzuziehung verschiedener Analyseverfahren untersucht und vor allem mit Bezug auf Positionierung und Agency ausgewertet wurden. Dabei gilt es zu berücksichtigen, dass sich diese theoretische Schwerpunktbildung im Sinne der Grounded Theory aus der Auseinandersetzung mit dem Material heraus ergeben und nach und nach weiterentwickelt hat.

Bei der Analyse der 16 Interviews mit den Ritualleitenden habe ich mich auf die Rekonstruktion der Selbstpositionierungen der Ritualleitenden und ihres Verständnisses von Ritualisierung(en) konzentriert. Einige Ergebnisse dieser Analysen korrespondieren mit den Ausführungen in Lüddeckens 2016. Ein Ziel meiner Untersuchung war es, neben der Rekonstruktion der Perspektive der Ritualleitenden und der Angehörigen auch die rituelle Praxis selbst in den Blick zu nehmen. Dafür wurde eine Methodentriangulation[10] von Interviewanalyse und der Analyse von Ritualereignissen durchgeführt. Damit knüpft die Untersuchung an verschiedene empirische religionswissenschaftliche Arbeiten der letzten Jahre an. Die methodologische und methodische Verbindung von narrativen Konstruktionen und religiöser Praxis findet sich auch bei Miczek (2013), Kupari (2016) und Utriainen (2002, 2010). Miczek hat eine Forschungslücke in der analytischen Verknüpfung von narrativen Konstruktionen und religiöser Praxis gesehen und

[10] Methodentriangulation bedeutet, dass verschiedene Methoden und Datentypen für die Erforschung desselben sozialen Phänomens verwendet werden.

Untersuchungs-schritt / Datentyp	Erhebung	Analyse	Auswertung
Interviews	Narratives Interview	Strukturierende Beschreibung (Riemann 1986) Formalsprachliche Analyse (Kleemann/Krähnke/Matuschek 2009, Rosenthal 2011, Schütze 1987) Feinanalyse (nach Oevermann et al. 1979 Fallrekonstruktion und Sequenzanalyse (Rosenthal 2011) Kodierverfahren (Strauss 1987, Charmaz 2006)	Positionierung (Lucius-Hoene 2015) und Agency (Lucius-Hoene 2012/Helfferich 2012) Textsorten Text-und thematische Feldanalyse; Typenbildung (Rosenthal 2011) Glaser/Strauss 1967 Corbin/Strauss 1990 (Grounded Theory)
Beobachtungsprotokolle und Feldnotizen;	Fokussierte Ethnographie und teilnehmende Beobachtung (Hirschauer/Amann, Breidenstein et al. 2013, Knoblauch 2001)	Ethnographische Beschreibung (Breidenstein et al. 2013, Hirschauer/Amann 1997)	Ritualisierung (Bell 1992, 1997; Humphrey/Laidlaw 1994) Positionierungen (Lucius-Hoene/Deppermann 2004, Deppermann 2014)
Schriftliche Dokumente und Bilder	Recherche und Sammlung (Scan, Screenshot, Speicherung, Originale)	Text- und Dokumentenanalyse (Wolff 2009)	

Abbildung 5.1 Methoden der Datenerhebung, Grundlagen der Datenanalyse und theoretischer Hintergrund der Datenauswertung

darauf aufmerksam gemacht, dass mit einer solchen Verknüpfung auch beantwortet werden kann, ob und wie narrative Strukturen konkret Einfluss auf die Ausgestaltung von Ritualen nehmen. Zudem weist sie noch auf Forschungsbedarf bezüglich der (intermedialen) Aushandlungen von Erzählmustern und medialen Positionierungen hin (vgl. Miczek 2013: 202), der in dieser Arbeit aber nur am Rande diskutiert wird, da mediale Ausdrucksgestalten wie Internethomepages und andere Textquellen nur ergänzend ausgewertet werden. Ähnlich wie Helena Kupari analysiere ich die Interviewtranskripte aus einer praxistheoretischen Perspektive. Ich untersuche, wie die Interviewpartner*innen über die rituellen Praktiken sprechen und ihnen Bedeutung zusprechen (vgl. Kupari 2016: 7). Mit Utriainen kann man eine solche Analyse von Interviews als in die Ethnographie eingebettet verstehen (vgl. Utriainen 2002) oder auch mit Knoblauch 2001 von einer «fokussierten Ethnographie» sprechen.

Die Arbeit setzt sich vornehmlich mit der Darstellungsebene der Ritualleitenden in sprachlichen Äusserungen auseinander. Dabei ist zu beachten, dass der Zugriff auf das Geschehen im Ritual in der Darstellungswirklichkeit im Interview durch die Interviewsituation gerahmt ist. Ergänzend konnte durch die teilnehmende Beobachtung einzelner Rituale stärker die Vollzugswirklichkeit des Rituals in den Blick genommen werden.

Im Anschluss an diesen Überblick über den Forschungsprozess und die eingesetzten Methoden soll im Folgenden auf die Entscheidungen bei der Datenerhebung und Datenauswertung ausführlicher eingegangen werden.

5.3 Datenerhebung und -aufbereitung

Die folgende Darstellung der Datenerhebung und –aufbereitung umfasst den Feldzugang (5.3.1), die Form der Dokumentation der Daten (5.3.2), die Interviewmethodik (5.3.3) und die teilnehmende Beobachtung ausgewählte Rituale (5.3.4).

5.3.1 Feldzugang

Im Sinne einer Orientierung am *Prinzip der Kommunikation* (Hoffmann-Riem 1980) wurde den Ritualleitenden und Angehörigen bei der Gestaltung der Forschungssituation ein möglichst großer Raum zugesprochen, um die Relevanzstrukturen der Beteiligten möglichst unverfälscht zu erfassen. Das Prinzip der

Kommunikation besagt, dass der Forscher/die Forscher*in nur dann einen tiefergehenden Zugang zu bedeutungsstrukturierenden Daten gewinnt, wenn er/sie eine Kommunikationsbeziehung mit dem Forschungssubjekt eingeht und sich dabei auch auf das kommunikative Regelsystem des Forschungssubjekts einlässt (vgl. Hoffmann-Riem 1980: 346 f.). Das fängt damit an, dass ich es zu Beginn der Interviews jeweils offengelassen habe, ob das Interview auf Mundart oder in Standarddeutsch geführt werden soll. Da ich selbst nicht Mundart spreche, haben die Interviewpartner*innen häufig zu Standarddeutsch gewechselt, ohne dass darüber geredet wurde. In anderen Fällen haben die Interviewpartner*innen aber auch weiter in Mundart gesprochen, ohne dass es dadurch zu Verständigungsproblemen gekommen ist.

Um den Zugang zur Teilnahme an einem Abschiedsritual der jeweiligen Ritualleitenden zu erhalten und um trauernde Angehörige für Gespräche zu gewinnen, war es besonders wichtig, über einen längeren Zeitraum eine persönliche und vertrauensvolle Kommunikationsbeziehung zu den Ritualleitenden aufzubauen und zu erhalten. Gerade für den sensiblen Bereich der Trauer, mit dem die Beteiligten sehr unterschiedlich umgingen, erwies sich die Qualität der Beziehung zu den Interviewpartner*innen als ausschlaggebender Faktor. Die Erfahrungen der Interviews mit den Angehörigen waren sehr unterschiedlich (s. dazu bereits o. 4.6).

Nachdem der Feldzugang etabliert war, habe ich einzelne Abschiedsrituale besuchen können und weitere Interviews mit Ritualleitenden geführt, die in der ersten Erhebungsphase noch nicht erreicht worden waren oder sich erst aus den ersten Interviews ergaben.

5.3.2 Dokumentation der Daten

Bei der Durchführung der Interviews habe ich mich vor allem an der Methode des narrativen Interviews orientiert (s. u. 5.3.3). Die Dokumentation der Interviews erfolgte mit einen Audioaufnahmegerät (nach ausdrücklicher Einverständniserklärung und unverdeckt) und über Notizen während der Erhebung. Zur Vorbereitung für die Analyse (und im Sinne eines ersten Schrittes der intensiven Beschäftigung mit dem Material) wurden die Interviews transkribiert. Dabei orientierte ich mich an den Transkriptionszeichen, die Jörg Bergmann vorgeschlagen und Gabriele Rosenthal weiterentwickelt hat (Abbildung 5.2 nach Rosenthal 2011: 93; vgl. Bergmann 1976; 1988: 21).

,	=	kurzes Absetzen
(4)	=	Dauer der Pause in Sekunden
Ja:	=	Dehnung eines Vokals
((lachend))	=	Kommentar der Transkribierenden
/	=	Einsetzen des kommentierten Phänomenbetont
nein	=	betont
NEIN	=	laut
viel-	=	Abbruch eines Wortes oder einer Äusserung
´nein‘	=	leise
(sagte er)	=	unsichere Transkription
Ja=ja	=	schneller Anschluss
Ja so nein ich	=	gleichzeitiges Sprechen ab „so“
( )	=	Inhalt der Aüsserung ist unverständlich; Länge der Klammer entspricht etwa der Dauer der Äusserung

Abbildung 5.2 Transkriptionsnotationen nach Rosenthal 2011: 93

Neben den Interviews und Transkriptionen wurden Beobachtungsprotokolle und Memos von Beobachtungen erstellt. Ausserdem wurden weitere Dokumente gesammelt und angefertigt: Screenshots von Websites, Broschüren und Zeitungsartikeln.

5.3.3 Narratives Interview

Bei der Vorbereitung und Durchführung der Interviews habe ich mich an der Methode des narrativen Interviews orientiert, wie sie von Fritz Schütze in den 70er Jahren entwickelt und von Gabriele Rosenthal weiterentwickelt wurde (Schütze 1976, Schütze 1983, Rosenthal 1995, 2011). Die Methode des narrativen Interviews zielte ursprünglich darauf ab, Interviewparnter*innen durch geeignete

Fragen dazu zu bringen, Erzählungen aus ihrer Lebensgeschichte zu produzieren, die in ihren Schwerpunkten und Ausgestaltungen möglichst wenig durch Vorgaben des Interviewers/der Interviewerin gesteuert sind. Es ging darum, möglichst autonom gestaltete Erzählungen der Interviewpartner*innen zu evozieren, um dann die durch die Form des Erzählens realisierten Sinngebungen rekonstruieren zu können. Der Entwicklung des narrativen Interviews lag entsprechend die Annahme zugrunde, dass sich Erfahrungen und Erlebnisse in *Erzählungen* als der für die Darstellung von selbst Erlebtem prädestinierten Textform auf unmittelbare Weise zeigen. Fritz Schütze konnte sich in dieser Annahme auf die linguistische Erzählanalyse nach Labov und Waletzky (1973) berufen.

Inzwischen ist das narrative Interview zu einer allgemeineren Interviewtechnik weiterentwickelt worden, bei der es darauf ankommt, möglichst «autonom gestaltete(n) Präsentationen einer bestimmten Thematik» hervorzulocken (Rosenthal 2011: 15).

Am Anfang des narrativen Interviews steht deshalb typischerweise ein Erzählimpuls, der im Erfolgsfall zu einer längeren autonom gestalteten Erzählung der*des Interviewten führt.

Der von mir gewählte Erzählimpuls lautete: «Können Sie mir einmal von der Situation erzählen, in der sie sich entschieden haben, Ritualleiter*in zu werden und was sie in dieser Zeit bis heute so erlebt haben? Ich werde sie erstmal nicht unterbrechen. Sie können erzählen, was Ihnen in den Sinn kommt. Ich werde mir ein paar Notizen machen und dann später nochmal nachfragen.» Der Erzählimpuls wurde bewusst möglichst offen und möglichst nah an der Alltagssprache der Interviewten formuliert. Im Sinne der Fokussierung auf erzählende Darstellungen wurde ein temporaler Rahmen eröffnet. Die Formulierung mit «so» («… bis heute so erlebt haben …») sollte dazu dienen, den Gegenstand möglicher Erzählungen weitgehend der Wahl der/des Interviewten zu überlassen.

Schon bei der Vorbereitung der Interviews war klar, dass sowohl eine akteurszentrierte als auch eine ritualtheoretische Perspektive im Zentrum des Auswertungsinteresses stehen würden. Diese Perspektiven habe ich entsprechend auch im Interview eingebracht, wenn sich entsprechende Fokussierungen nicht von selbst ergeben haben. Im Vorfeld der Erhebung wurde zudem ein Leitfaden mit Themen entwickelt, die im Laufe der Interviews schon aus Gründen der Vergleichbarkeit zur Sprache kommen sollten.[11] Dabei ging es zunächst um den Werdegang als Ritualleiter*innen und dann um ein für die Interviewten «typisches» Ritual. Schliesslich stellte ich einzelne Fragen zur Vernetzung mit

[11] Der Leitfaden befindet sich im Anhang der Arbeit. Er wurde im Winter 2014 zusammen mit Dorothea Lüddeckens entwickelt.

anderen Ritualleitenden, zu Postmortalitätsvorstellungen, zur Rolle der Angehörigen im Bestattungsritual und zur eigenen Religiosität bzw. Spiritualität.[12] Zu den einzelnen autonom gestalteten Passagen der Interviews habe ich Nachfragen zur Verständnissicherung und zur Vertiefung gestellt, die im Stil des narrativen Nachfragens nach Rosenthal formuliert wurden (vgl. Rosenthal 2011: 163). Diese Fragetypen wurden ursprünglich für ein biographisch orientiertes narratives Interview entwickelt, lassen sich jedoch auch auf andere narrative Interviewtypen übertragen (s. u.). In den von mir geführten Interviews spielte die Biographie der Interviewten für sich genommen keine besondere Rolle. Wenn bestimmte Lebensphasen im Zusammenhang mit meinem Forschungsinteresse erwähnt wurden, habe ich jedoch an diesen Stellen gezielt nachgefragt. Im Folgenden werden zur Illustration der sechs Nachfragetypen des narrativen Nachfragens von Rosenthal (2011: 163) Beispiele aus den eigenen erhobenen Interviews aufgeführt und zugeordnet, wobei ich die konkreten Formulierungen natürlich variiert habe:

1. Ansteuern einer Lebensphase:
   «Sie erwähnten, dass die Beschäftigung mit dem Tod durch die eigene Konfrontation mit dem Tod ausgelöst wurde. Könnten Sie davon noch etwas mehr erzählen?»
2. Eröffnung eines temporalen Rahmens bei scheinbar statischen Themen:
   «Könnten Sie mir noch einmal von der Situation erzählen, als Sie sich das erste Mal entschieden haben, dass Sie es *anders* machen wollten und wie sich das bis heute entwickelt hat?»
3. Ansteuern einer benannten Situation:
   «Sie erwähnten vorhin, dass in bestimmten Situationen eine Heiligkeit entstehen würde? Können Sie mir davon noch etwas mehr erzählen?»
4. Ansteuern einer Erzählung zu einem Argument:
   «Sie erwähnten, dass Sie das richtig wütend gemacht hat. Können Sie mir davon noch etwas genauer erzählen?»
5. Ansteuern von Tradiertem bzw. Fremderlebten:
   «Sie erwähnten Jahreszeitrituale. Könnten Sie mir davon noch etwas mehr erzählen?»
6. Ansteuern von Zukunftsvorstellungen oder Phantasien:
   «Können Sie mir noch etwas von Ihren Wünschen für die Zukunft eines alternativen Umgangs mit dem Tod erzählen?»

[12] Was die Begrifflichkeiten von «Religion», «Religiosität» und «Spiritualität» betrifft, habe ich versucht die von den Gesprächspartner*innen verwendeten Begriffe aufzunehmen.

Die Interviews können, da es sich um eine Verbindung aus einem narrativen und leitfadengestützten Interview handelt, auch als episodische Interviews bezeichnet werden (vgl. Lamnek 2010: 363, Flick 1995).[13] Es zeigt sich auch eine Nähe zu dem Verfahren des Expert*innen-Interviews, da den Forschungssubjekten ein Expert*innenstatus verliehen wurde (vgl. Meuser/Nagel 1991: 443). Expert*innen-Interviews können auch narrativ geführt werden, wenn die Fragen mit Hilfe der narrativen Fragetechnik gestellt werden:

Der Vorteil von narrativen Interviews gegenüber stärker strukturierten und standardisierten Interviews liegt darin, dass sie den Gesprächspartner*innen mehr Raum in der Darstellung lassen, was speziell für mein Interesse an Positionierungen sehr wichtig ist.

5.3.4 Teilnehmende Beobachtung

Über die Interviews mit den Ritualleitenden hinaus ist es mir gelungen, einen Zugang zu ausgewählten Ritualen zu bekommen. Bei diesen Ritualbesuchen habe ich mich an den Prinzipien der Teilnehmenden Beobachtung orientiert. Insgesamt konnte ich an vier Abschiedsritualen sowie an weiteren Ritualen (z. B. Jahreszeitritualen) der Ritualleitenden teilnehmen. Auch wenn die Interviews im Mittelpunkt meiner Auswertungen gestanden haben, soll im Folgenden kurz auf die Tradition der Feldforschung und die dabei immer wieder zitierte Praxis der teilnehmenden Beobachtung eingegangen werden. Im Mittelpunkt steht dabei nicht so sehr die in die Ethnologie zurückreichende Tradition der teilnehmenden Beobachtung selbst, sondern die Frage, welcher zusätzliche Erkenntnisgewinn für meine Fragestellung mit dieser Zugangsweise verbunden ist.

Die Tradition der Teilnehmenden Beobachtung ist eng mit der Feldforschung und Ethnografie verbunden. In vielen neueren Arbeiten wird anstelle von Feldforschung von Ethnografie gesprochen, weil damit auch auf die Erforschung der eigenen Gesellschaft erfasst werden kann. Die Ethnografie ist entsprechend nicht nur aus der klassischen Ethnologie, sondern auch aus der Chicago School und der Soziologie des Alltags hervorgegangen und hat durch diese Traditionen eine weite Verbreitung gefunden (vgl. Breidenstein et al. 2013: 13). Klassische Feldforschung hatte die Erschliessung von Gesellschaften zum Ziel, die als „fremde“ explizit in Abhebung von der «eigenen» Gesellschaft gebracht wurden. In diesem Kontext war die teilnehmende Beobachtung keineswegs selbstverständlich,

[13] Ein episodisches Interview entspricht eher der Alltagskommunikation (Lamnek 2005: 363).

sondern bezeichnete eine wichtige Neuorientierung. Davon zu unterscheiden ist der Verweis auf Ethnographie, Feldforschung und teilnehmende Beobachtung, um die «eigene» und vertraute Gesellschaft gezielt mit einem «befremdeten» Blick zu betrachten (vgl. Hirschauer/Amann 1997: 12, Breidenstein et al. 2013: 13). Meine empirische Forschung fand in der Deutschschweiz und damit in einem weiteren Sinne in der «eigenen» Gesellschaft statt. Auch wenn ich als kurz zuvor in die Schweiz gezogene Deutsche und als mit Trauerritualen nicht speziell vertraute Person zu Beginn des Forschungsprojektes auch mit Fremdheitserfahrungen konfrontiert worden bin, bestand die methodische Herausforderung vor allem darin, mit einem „befremdeten" Blick auf das Feld der «freien» Rituale zu schauen. Auch in dieser Hinsicht erhebt meine Untersuchung nicht den Anspruch, eine Ethnografie von Todesritualen zu leisten. Allenfalls könnte man mit Bezug auf meine Studie in Anlehnung an Knoblauch 2001 von einer «fokussierten» Ethnografie sprechen. Narrative Interviews, wie sie dieser Studie zugrunde liegen, sind in diesem Sinne immer auch Teil von Feldforschung und Ethnografie; sie schliessen den Kontext der Befragten mit ein und müssen die konkrete Interaktionssituation zwischen Befragten und Interviewenden reflektieren und analysieren. Anders als bei einem strikt standardisierten Interview oder einer Fragebogenerhebung, bei der der/die Forscher*in als Person kaum oder gar nicht in Erscheinung tritt, ist der/die Forscher*in im narrativen Interview nicht nur in der Rolle als Forscher*in anwesend, sondern gleichzeitig auch als Alltagshandelnde/r präsent. Sie gibt sich also auch mit ihrer/seiner Persönlichkeit in den Forschungsprozess ein.

Beobachtung durch und während der Teilnahme an einem Geschehen erlaubt einen erlebenden Mit- und Nachvollzug am fraglichen Geschehen, wie genau auch immer die Anteile von Beobachtung und Teilnahme dabei ausgestaltet werden. Sie stellt eigene Anforderungen an die Forscherin, die insbesondere mit Nähe und Distanz zu tun haben; bei teilnehmender Beobachtung bringt sich die*der Forscher*in immer auch selbst in das Geschehen ein und gibt dabei gezielt einen Teil der professionellen Distanz auf. Zu dieser Form der Datengewinnung gehört deshalb immer ein Spannungsverhältnis von Nähe und Distanz zwischen der Forscher*in und dem untersuchten Feld (Wistuba 2003). Während der teilnehmenden Beobachtung – aber auch während eines offenen Interviews – gilt es, möglichst nah an den Forschungsgegenstand heranzutreten. Bei der Analyse der Daten ist dann wieder die professionelle Distanz zu den Daten erforderlich[14] (vgl. Breidenstein et al. 2013: 71–80). Darauf soll an dieser Stelle aber nicht

[14] Eine vollkommene Identifikation mit dem Forschungsgegenstand würde dazu führen, dass der/ die Forscher*in nicht mehr in der Lage ist, seine Rolle als Forscher*in einzunehmen.

näher eingegangen werden, weil die aus der Teilnahme an Ritualen gewonnenen Beobachtungen für meine Studie nur ergänzenden Charakter haben.

Während oder unmittelbar nach dem Feldaufenthalt habe ich in Notizen und Protokollen Eindrücke über das Geschehen festgehalten. Notizen, Protokolle und Memos haben die Funktionen von «Speicherung, Darstellung und Explikation» der Daten (vgl. Breidenstein et al. 2013: 106). So ist es z. B. sinnvoll, den gesamten Ablauf des Geschehens aus dem Gedächtnis oder, wenn nicht störend, direkt während des Geschehens mitzuschreiben. Neben dem Beschreiben des Ablaufs sollen auch immer eigene Gedanken und Gefühle mitnotiert werden. Bei der Niederschrift der Notizen (und auch bei weiteren Analysen inklusive der Darstellung der Ergebnisse) gilt es, die unterschiedlichen Informationen kenntlich zu machen, so dass zwischen allgemeinen und beschreibenden Informationen und eigenen Deutungen differenziert werden kann. Gleichwohl ist jede Form der (sprachlichen) Aufzeichnung immer auch schon eine Interpretation (vgl. Breidenstein et al. 2013: 103, Rosenthal 2011: 137).[15] In den von mir besuchten Ritualen war es schwierig, während der Bestattungsrituale Notizen zu machen (was ich in zwei Fällen auf möglichst unauffällige Weise versucht habe), weil ich z. T. mitten im Geschehen war, also z. B. mit Familienangehörigen an einer Tafel gesessen habe. Man sieht daran, wie Teilnahme und Beobachtung im Feld selbst zu einem nicht immer auflösbaren Spannungsverhältnis führen können. Die Anfertigung von Notizen im unmittelbaren Nachhinein (z. B. schon bei der Rückreise) erwies sich in dieser Hinsicht als wesentlich unproblematischer. In diesen Situationen des Festhaltens relativ frischer Eindrücke sind auch bereits erste Hypothesen entstanden, woran sich zeigt, wie die Beschreibung im ethnografischen Sinne immer auch schon «Schaffung von Ordnung und Kohärenz» impliziert und somit nicht gänzlich von der Analyse zu trennen ist: Im Schreiben werden zugleich Daten konstituiert und Erfahrungen analysiert. Sie werden gedeutet, sprachlich gestaltet, pointiert, arrangiert und sequenziert (vgl. Hirschauer 2001, Breidenstein et al 2013: 103). In der Analyse wird die Beschreibung dann mit analytischen Kategorien und theoretischen Konzepten versehen.

Wie schon erwähnt, habe ich insgesamt an vier Bestattungsritualen teilgenommen. Aufgrund der Ergiebigkeit habe ich mich vor allem auf einen Fall von Ritualleitung konzentriert, bei dem es mir gelang, auch mit den Angehörigen des Verstorbenen ein Interview zu führen. Dieser Fall, in dessen Zentrum das Abschiedsritual vom 22.10.16 steht, wurde mit ethnografischen Methoden (Breidenstein et al. 2013) im Sinne der «fokussierten Ethnographie» (Knoblauch 2001)

[15] Dies würde selbst für eine Kameraaufzeichnung gelten, z. B. bei der Auswahl des Bildausschnitts und der Entscheidung, wann die Kamera an- oder ausgestellt wird.

beschrieben und analysiert. Die Ritualleiterin stellte mir im Anschluss an die Trauerfeier ihr Manuskript zur Verfügung, an dessen Wortlaut sie sich während der Feier mehr oder weniger unverändert gehalten hat. In die Beschreibung dieses Rituals (s. o. 4.1) ist dieses Manuskript neben meinen eigenen Notizen eingegangen. In den Kontext dieses Rituals gehören auch die Interviews, die ich mit der Ritualleiterin geführt habe. Das erste Interview wurde vor dem Besuch des Rituals geführt, das zweite nach dem Besuch und nach Gesprächen mit zwei beteiligten Angehörigen. Die Gespräche mit den Angehörigen wurden ebenfalls getrennt analysiert, so dass sich in diesem Fall eine Zusammenschau von Ritualbeschreibung und Interviewauswertung ergeben hat.

5.4 Auswertung der Daten

Im Prozess der Auswertung meiner Daten habe ich verschiedene textanalytische Verfahren[16] miteinander verbunden. Neben dem Kodierverfahren aus der Grounded Theory im Sinne einer Constructing Theory (Charmaz 2006) habe ich mich bei der Auswertung auf die Narrationsanalyse (Schütze 1987), ihre Weiterentwicklung als Text und thematische Feldanalyse (Rosenthal 2011) und auf die Agency-Positioning-Analyse (Helfferich 2012, Lucius-Hoene 2013) gestützt. In der interpretativen Sozialforschung sind viele Ansätze von der Methodologie der Grounded-Theory-Methodologie beeinflusst, ohne dass sie jedoch die Auswertungsmethode des Kodierverfahrens der Grounded Theory anwenden (z. B. Rosenthal 2011). Die vorliegende Arbeit versucht, sich die Vorteile und Erkenntnismöglichkeiten verschiedener interpretativer Verfahren zunutze zu machen, ohne dabei strikt *einer* Methode zu folgen. Das setzt aber voraus, dass die einzelnen Verfahren in ihren Anwendungsmöglichkeiten, Vorteilen und Grenzen reflektiert werden (s. u. 5.4.1–5.4.5).

Textanalytische Verfahren innerhalb des interpretativen Paradigmas haben bei allen Unterschieden bestimmte Orientierungen gemeinsam. Dazu gehört insbesondere, dass sie sequentiell-rekonstruktiv vorgehen. Bei der Datenauswertung erfolgt die Umsetzung des *Prinzips der Offenheit* deshalb über das *Prinzip der Rekonstruktion.* Ein offenes Vorgehen bei der Auswertung schliesst insbesondere aus, dass die erhobenen Daten (z. B. ein Interviewtranskript oder ein Beobachtungsprotokoll) wie bei einem subsumptionslogischen Verfahren

[16] Ich folge dabei einem Textbegriff, der auf der Versprachlichung sozialer Interaktion beruht, die in unterschiedlicher Art und Weise protokolliert werden kann (vgl. Oevermann 1986: 47, zitiert nach Wernet 2009: 13, Soeffner 1979).

nach vorab bestimmten Kategorien gegliedert und inhaltsanalytisch ausgewertet werden (vgl. Rosenthal 2011: 57). Stattdessen geht es beim *Prinzip der Rekonstruktion* darum, die Kategorien Schritt für Schritt möglichst aus dem Material selbst zu entwickeln. Dafür wird ein abduktives und sequenzielles Vorgehen bei der Hypothesengenerierung angewendet. Ein abduktives Verfahren ist ein Verfahren, das zunächst Hypothesen generieren soll. Bei der Auswertung sequentiell zu verfahren, bedeutet, die dokumentierte soziale Wirklichkeit (z. B. ein Interviewtranskript) Einheit für Einheit in der Abfolge des Interaktionsgeschehens zu interpretieren (ebd.). Bei der Analyse soll eben nicht von Anfang an auf das Wissen zurückgegriffen werden, was später im Interview gesagt wird, sondern zunächst sollen jeweils verschiedene Möglichkeiten aus dem Text rekonstruiert werden, an die das Folgende anschliessen könnte, und in seinem inneren Kontext des Vorangegangen zu analysieren. Sowohl das hypothesengenerierende als auch das sequentiell-rekonstruktive Prinzip sind im Verfahren der «objektiven Hermeneutik» (Oevermann et al. 1979) auf besonders strikte Weise vorgeführt worden.

Es sei noch hinzugefügt, dass in der Tradition der Interpretativen Sozialforschung Daten immer wieder systematisch in Gruppen ausgewertet werden (Reichertz 2013). Vor allem zu Beginn des Forschungsprozesses bietet sich die gemeinsame Analyse von Transkriptionsausschnitten in einer Forschungsgruppe an. Es ist sinnvoll, während des Erhebungs- und Auswertungsverfahrens immer wieder den Kontakt zu einer Gruppe (z. B. im Rahmen einer Forschungswerkstatt) zu suchen, um mit einem möglichst unvoreingenommenen Blick analysieren zu können und in einem späteren Prozess die eigenen ersten Hypothesen zur Diskussion zu stellen. Soweit das praktisch möglich war, habe ich von dieser Möglichkeit bei meiner eigenen Studie immer wieder Gebrauch gemacht.

5.4.1 Narrationsanalyse

Wie schon dargelegt (s. o. 5.3.3) waren es erzähltheoretische Grundlagen, die zur Entwicklung der Erhebungsmethode des narrativen Interviews geführt haben. Diese sind auch für die Narrationsanalyse entscheidend:

> «Die Narrationsanalyse ist ein Verfahren, das sich explizit auf die Analyse von Stegreiferzählungen konzentriert. Die narrative Gesprächsführung bietet den Interviewten den grösstmöglichen Raum zur Selbstgestaltung der Präsentation ihrer Erfahrungen und bei der Entwicklung ihrer Perspektive auf das angesprochene Thema […] Des Weiteren zielt das Hervorlocken von Erzählungen auf den möglichen Nachvollzug von Handlungsabläufen ab» (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2013: 151).

Die erzähltheoretischen Grundlagen der Narrationsanalyse umfassen insbesondere die Zugzwänge und die Kommunikationsschemata (Kallmeyer/Schütze 1977). Die Zugzwänge des Erzählens bestehen nach Kallmeyer und Schütze in einem Kondensierungs-, einem Detaillierungs- und einem Gestaltschliessungszwang. Wer etwas erzählen will, muss das fragliche Ereignis als solches auf einen Punkt bringen, den fraglichen Ablauf in einer gewissen Auflösung vergegenwärtigen und das Versprechen des Erzählens einer Geschichte mit Anfang und Ende einlösen. Aus diesen Zugzwängen, die mit dem Erzählen verbunden sind, ergibt sich die Fruchtbarkeit für Erzählungen in Interviews: Die Zugzwänge bewirken eine mehr oder weniger autonome Präsentation von Ereignissen, ohne dass sie durch den Interviewer jeweils explizit eingefordert werden müssen (s. schon o. 5.3.3). Die Kommunikationsschemata umfassen nach Kallmeyer und Schütze neben dem Erzählen noch Beschreiben und Argumentieren (1977: 160).

In meiner Arbeit liegt ein besonderes Augenmerk auf der Analyse von Argumentationen in Erzählungen. Bei Fritz Schütze (1987) und Gerhard Riemann (1986)[17] finden sich hilfreiche Überlegungen zur Bedeutung von Argumentationen im Rahmen von längeren Erzählungen *(Argumentative(n) Stellungnahmen im Erzählduktus als Ausdruck der theoretischen und evaluativen Haltung des Erzählers).*

Für die Ritualleitenden ist es typisch, dass sie sich als Expert*innen ihrer selbst präsentieren.[18] Schütze wählt dafür den Begriff der «Eigentheorie» (1987: 138). Die Erzähler*innen greifen auf Erklärungstheorien zurück, um ihre Erzählungen begreiflich zu machen. «Sie [die Erklärungstheorien, L.R.] beinhalten systematische Überlegungen des Erzählers bzw. des Geschichten- oder Ereignisträgers zu den Beweggründen, Auslösefaktoren und Bedingungen von Ereignisabläufen […]» (ebd.: 179).

Eine Unterkategorie einer solchen Erklärungstheorie ist eine Hintergrundkonstruktion als eine in den Erzählfluss eingeschobene Argumentation, die «sich auf grössere Zusammenhänge beziehen und eine komplizierte argumentative Eigendynamik entfalten» können (ebd.: 180).

Erzählungen zeichnen sich nach Ansicht der Narrationsanalytiker*innen gegenüber anderen Textsorten dadurch aus, dass sie sehr nahe am tatsächlich Erlebten der interviewten Personen sind und einen hohen Detaillierungsgrad aufweisen (ebd.: 153).

---

[17] Gerhard Riemann erklärt, wie und unter welchen Bedingungen das Argumentationsschema in biographisch-narrativen Interviews dominant werden kann (1986).

[18] «Experte und Theoretiker seiner selbst zu sein bedeutet, sich im nachdenklichen Innehalten gegenüber der Alltagspraxis oder in der retrospektiven Rekonstruktion von den eigenen Handlungs- und Erleidensverwobenheiten ablösen zu können.» (Schütze 1987: 138).

> «Damit ist jedoch nicht gemeint, dass die Erzählung sich jemals mit dem Erleben in der Vergangenheit decken könnte, sondern nur, dass die Erzählung eine grössere Annäherung an den Handlungsablauf in der damaligen Situation ermöglicht als andere Formen der sprachlichen Darstellung» (Rosenthal 2010: 200).

Der Narrationsanalyse wurde oftmals vorgeworfen, dass sie Narration und Wirklichkeit gleichsetzen würde. Przyborski und Wohlrab-Sahr weisen aber darauf hin, dass es dabei eher um eine Korrespondenz der Orientierungsstrukturen des Handelns und der Strukturen der Darstellung gehe (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2009: 229, Schütze 1987).

Erzählungen haben nach Fritz Schütze «den Charakter langfristiger sozialer Prozesse, die in der Regel über einzelne Gesprächssituationen, Begegnungen, Interaktionsepisoden hinausgehen und im Kern aus ‚autohistorischen' bzw. autobiographischen, beziehungsgeschichtlichen und/oder kollektiv-historischen Abläufen bestehen» (Schütze 1987: 14).

Sie bieten deshalb stärker als andere Kommunikationsschemata Einblicke in generalisierbare Deutungsmuster, wie sie für die Positionierungsanalyse von Bedeutung sind (s. u. 5.4.4). Als solche sind sie vergleichsweise stabil und auch in Interviewsituationen evozierbar. Die Narrationsanalyse geht entsprechend davon aus, dass durch das Erinnern während des Erzählvorgangs «Eindrücke, Gefühle, Bilder, sinnliche und leibliche Empfindungen oder bisher zurückgedrängte Komponenten der erinnerten Situationen vorstellig werden, die mit der Gegenwartsperspektive nicht kompatibel sind, d. h. nicht dem Präsentationsinteresse und den Regeln der gegenwärtig wirksamen sozialen Diskurse entsprechen (Rosenthal 2010: 200)».

Erzählungen sind folglich durch eine besondere Nähe zu detaillierten vergangenen Situationen gekennzeichnet, die beim Argumentieren und Beschreiben nicht gegeben ist. Daher unterteilt die Narrationsanalyse das Datenmaterial nach Textsorten bzw. Kommunikationsschemata (s. o.). Diese sind, wie schon festgehalten, neben *Erzählungen* vor allem *Argumentationen* und *Beschreibungen. Argumentationen* sind theoriehaltige Äußerungen, die sich an der Gegenwart des Sprechers orientieren (s. o. die «Eigentheorien» im Sinne von F. Schütze). *Beschreibungen* beziehen sich nicht auf einmalige Erlebnisse. Eine Unterkategorie der *Beschreibung* ist deshalb die *«verdichtete Situation»*, bei der wiederkehrende Erlebnisse wie z. B. Routinen dargestellt werden (vgl. Rosenthal 2011: 153). In den von mir untersuchten Interviews kommen diese verschiedenen Textsorten immer wieder vor.

5.4.2 Text- und thematische Feldanalyse

Gabriele Rosenthal hat ein sequentiell-rekonstruktives Verfahren insbesondere für die Methode der biographischen Fallrekonstruktion entwickelt (vgl. Rosenthal 2011:174–211). Ich habe mich bei meinen Auswertungen insbesondere der Methode der Textanalyse und thematischen Feldanalyse orientiert, die ein wichtiges Element einer Fallrekonstruktion darsellt (Rosenthal 2011: 196–202). Bei dem Verfahren der Text- und thematischen Feldanalyse geht es um die Analyse der Selbstpräsentation des Erzählers und der Erzählerin. Dieses Verfahren wird insbesondere mit der Objektiven Hermeneutik[19] in Verbindung gebracht (vgl. Oevermann et al. 1979, Wernet 2009[20]). Dazu wird das Datenmaterial zunächst in Sequenzen unterteilt, die dann sequenzanalytisch untersucht werden (s. dazu o. 5.4.2). Kriterien für einen Sequenzwechsel sind Sprecherwechsel, Textsortenänderung und inhaltliche Modifikationen (ebd.: 70 f.). Es geht darum, den Möglichkeitsraum der gewählten Präsentation, innerhalb derer die Sequenz hervorgebracht wurde, möglichst genau abzubilden, So können dann folgende Fragen beantwortet werden: Warum wurde etwas an dieser Stelle im Interview so und nicht anders präsentiert? Auf was verweist diese Präsentation? Was wird *nicht* präsentiert? (vgl. Rosenthal 2011: 200). Im rekonstruktiven Verfahren, zu dem eine Text- und thematische Feldanalyse gehört, erfolgt dieser Prozess der Hypothesenbildung und -überprüfung über das abduktive Schlussfolgerungsverfahren, das von Charles Sanders Peirce entwickelt worden ist (ebd.). Das abduktive Schlussfolgerungsverfahren besteht aus drei Schritten:

Am Anfang steht der abduktive Schluss, der «Vorgang, in dem eine erklärende Hypothese für ein bestimmtes Phänomen gebildet wird» (Rosenthal 2011: 58). Im zweiten Schritt, dem induktiven Schließen, werden Folgehypothesen gebildet, die am empirischen Material zu testen sind. Der dritte Schritt, das deduktive Schließen, ist dann der empirische Test am Einzelfall (vgl. Rosenthal 2011: 58 f.).

Die nächste Sequenz wird mit den bereits gebildeten Hypothesen verglichen, die dann weitere Plausibilität erlangen, verändert oder abgelehnt werden (ebd.: 59). Rosenthal hat die Sequenzanalyse mit der Gestalttheorie von Aron Gurwitsch weiterentwickelt (vgl. Rosenthal 1995). Der gestalttheoretische Gewinn dieses Auswertungsschrittes besteht darin, dass auch die jeweils kopräsenten, wenn auch nicht gleichermaßen explizit gemachten Gegebenheiten innerhalb einer Sequenz

[19] Die Objektive Hermeneutik ist ein Verfahren zur Analyse von Interaktionssituationen, das in den 70er Jahren von Ulrich Oevermann entwickelt wurde (Oevermann et al. 1979).

[20] Andreas Wernet stellt das Verfahren der Sequenzanalyse sehr anschaulich in seinem Lehrbuch zur Interpretationstechnik der Objektiven Hermeneutik dar (2009: 27–32).

bestimmt werden. Darin beruft sich Rosenthal auf Gurwitschs Unterscheidung von «Thema» und «Thematischem Feld». Das thematische Feld bezeichnet Gurwitsch als «die Gesamtheit der mit dem Thema kopräsenten Gegebenheiten, die als sachlich mit dem Thema zusammenhängend erfahren werden und den Hintergrund oder Horizont bilden, vor dem sich das Thema als Zentrum abhebt. Unter ‚Thema' versteht er das, was uns in einem gegebenen Augenblick beschäftigt und im Zentrum unserer Aufmerksamkeit steht. Themen sind jeweils in ein thematisches Feld eingebettet» (1974: 4, zitiert nach Rosenthal 2010: 211).

In der Verbindung von Narrationsanalyse, Objektiver Hermeneutik und Gestalttheorie hat Rosenthal Fragen für die Sequenzanalyse formuliert, die sie an jede Sequenz stellt:

1. «Weshalb wird dieser Inhalt an dieser Stelle eingeführt?
2. Weshalb wird dieser Inhalt in dieser Textsorte präsentiert?
3. Weshalb wird dieser Inhalt in dieser Ausführlichkeit oder Kürze dargestellt?
4. Was könnte das Thema dieses Inhalts sein bzw. was sind die möglichen thematischen Felder, in die sich dieses Thema einfügt?
5. Welche Lebensbereiche und welche Lebensphasen werden angesprochen und welche nicht?
6. Über welche Lebensbereiche und Lebensphasen erfahren wir erst im Nachfrageteil, und weshalb wurden diese nicht während der Haupterzählung eingeführt?»

(Rosenthal 2011: 200)

Die Text- und thematische Feldanalyse nach Rosenthal wurde hier etwas ausführlicher dargestellt, weil sich meine Positionierungsanalyse mit ihrem Nachweis verschiedener thematischer Felder (s. u. 7–9) methodisch an diesen Ansatz anlehnt.

5.4.3 Kodierverfahren der Grounded Theory

Auch das Kodierverfahren der Grounded Theory kann als textanalytisches Verfahren genutzt werden. Es hat den Vorteil gegenüber den anderen vorgestellten Verfahren, dass damit grössere Textmengen analysiert werden können. Nachteilig ist, dass Forscher*innen bei einer technokratischen Anwendung eines Kodierverfahren dazu tendieren, die Feinheiten und Regelmässigkeiten eines spezifischen Falles zu übersehen.

Ausführungen zum Kodierverfahren finden sich bei Strauss 1987 und Strauss und Corbin 1990 und Charmaz 2006. Mit Hilfe des Kodierens werden Fragen an die Daten gestellt, aus denen sich Konzepte und Kategorien ergeben. Ausserdem

werden Beziehungen zwischen diesen Kategorien hergestellt (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2009: 210). Dies geschieht über drei Kodiermodi. An erster Stelle steht das *offene Kodieren*. Weitere Schritte sind das *axiale* und das *selektive Kodieren*.

Das offene Kodieren wird genutzt, um einen ersten Zugang zum Datenmaterial zu erhalten. Dafür wird der Text Zeile für Zeile (teilweise auch Wort für Wort) untersucht und mit Kodes versehen, die sich aus den wortwörtlichen Äusserungen (invivo-Kodes) und ersten provisorischen Überlegungen zu der Frage ergeben, über welches/welche Phänomen/e die Daten Auskunft geben und welche Eigenschaften diese Phänomene haben (vgl. Strauss 1987: 28–32). Die dabei entstehenden Kodes werden konstruierte Kodes genannt. Beim offenen Kodieren werden zunächst breite und eher unverbundene Kategorien und Konzepte gebildet (vgl. Strübing 2008: 21).[21] Beim axialen Kodieren werden diese Kategorien und Konzepte dann stärker geordnet und zu Kategorien mit Subkategorien zusammengefasst (vgl. Strauss 1987: 32 f.). Konzepte werden in ihrem Zusammenhang genauer definiert und einige Konzepte in Kategorien umgewandelt (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2013: 201f, vgl. Corbin/Strauss 1990: 423). Beim selektiven Kodieren wird eine Kernkategorie gebildet, die sich aus der vorherigen Analyse ergibt (vgl. Strauss 1987: 69–74).

Um die Dimensionen einer einzelnen Kategorie zu bestimmen, bietet es sich jeweils an, das von Strauss vorgeschlagene Kodierparadigma anzuwenden, das nach den (1) Bedingungen, (2) Handlungen und Interaktionen und (3) Konsequenzen dieser Handlungen und Interaktionen fragt (vgl. Strauss 1987: 27 f.).

Ich habe mich in meinem Verständnis der Grounded Theory vor allem an der Adaption des Ansatzes bei Charmaz orientiert (s. o. 5.1). Insbesondere folge ich in der Auswertung ihrem Plädoyer, die Grounded Theory mit interpretativen Analysen weiterzuentwickeln (2006: 10). Ihr Vorschlag, sich beim Kodieren auf Handlungen und deren Prozesshaftigkeit zu konzentrieren, hat sich als sehr hilfreich bei dem Versuch erwiesen, nicht auf einem deskriptiven Level der

[21] Zwischen dem offenen Kodieren und der Hypothesenbildung in einem interpretativen textanalytischen Verfahren bestehen Ähnlichkeiten.

Beschreibung einzelner Individuen zu verbleiben (Charmaz 2006: 136).[22] In diesem Sinne habe ich die übergeordneten Ziele der Ritualleitenden aus den Daten konstruiert (s. u. 6–9).

Grounded Theory im Sinne einer konstruktiven Grounded Theory von Charmaz und andere rekonstruktive Verfahren gehen auf ähnliche theoretische Traditionen zurück. Dazu gehört z. B. die Chicago School. Anselm Strauss, der Mitbegründer der Grounded Theory, sieht sich selbst in der Nachfolge der Chicago Tradition und zählt auch die Arbeiten von Fritz Schütze und Gerhard Riemann als Vertreter*innen einer Narrationsanalyse zu dieser Tradition (*The Chicago Tradition's Ongoing Theory of Action/Interaction,* Strauss 1991 [1990]: 22). Auf Verbindungen zwischen der Grounded Theory, der Chicago School und dem Symbolischen Interaktionismus wurde auch an anderen Stellen hingewiesen (vgl. Charmaz 2006: 7, vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2009: 191). Entscheidend für die Verbindung von Grounded Theory und anderen rekonstruktiven Verfahren ist die Frage, wie die Kategorienbildung verstanden wird. Charmaz (2006: 62–63) und Kelle (2005) werfen die Frage auf, inwiefern axiales Kodieren hinderlich oder hilfreich ist.

Neben dem Kodieren hat es sich zudem als sinnvoll erwiesen, einigen Textstellen besondere Aufmerksamkeit mit vertieften textanalytischen Verfahren zukommen zu lassen und dabei verstärkt auch formale Aspekte in die Analyse mit einzubeziehen sowie Textstellen zu betrachten, die in ihrer sequentiellen Abfolge in den Text eingebettet sind. Eine solche Analyse wird der Rekonstruktion der «formalen kommunikativen Prinzipien und Mechanismen der (Re-)Produktion von sozialer Ordnung» (Rosenthal 2011: 57) besser gerecht als eine Grounded Theory, die nicht auf eine genaue sprachliche Analyse abzielt, sondern von Anfang an Kategorien als Beziehungen zwischen verschiedenen Textstellen und verschiedenen Interviews herstellt und so der Analyse von einzelnen Interviews und ihren Besonderheiten wenig Rechnung trägt.

---

[22] «If you can focus your coding on actions, you have ready grist for seeing sequences and making connections. If your grounds quickly give way to coding for topics, you may synthesize and summarize data but the connections between them will remain more implicit. Thus, I suggest renewed emphasis on actions and processes, not on individuals, as a strategy in constructing theory and moving beyond categorizing types of individuals. In my analysis of identity eves in an identity hierarchy, the categories result from people's objectives and actions rather than being pinned to certain individuals. Individuals can and do move up and down the hierarchy and certain social conditions foster such movement while other conditions hinder it» (Charmaz 2006: 136).

In einem späteren Zeitpunkt der Analyse der Daten und des Fallvergleichs hat sich das Kodierverfahren zur theoretischen Verallgemeinerung der Fälle angeboten. Es wurde dabei in einem konstruktivistischen Sinne nach Charmaz (2006) angewandt.

In einem konstruktivistischen Verständnis der Grounded Theory, das an den Konstruktionen der Alltagshandelnden ansetzt, lässt sich dies mit rekonstruktiven Methoden der Qualitativen Sozialforschung verbinden (s. u. 5.4.5).

5.4.4 Agency- und Positionierungsanalyse

Während im Theorieteil die theoretische Diskussion von Agency im Zentrum stand («agency I»), wird an dieser Stelle die methodologische Dimension von Agency diskutiert («agency II»), und es wird ein Verfahren zur empirischen Analyse von Agency in seiner konkreten Anwendung vorgestellt. Bethmann et al. (2012) haben einen Vorschlag zur qualitativen Agency-Analyse gemacht, der sich mit dem von mir verwendeten Auswertungsverfahren gut vereinbaren lässt.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Positionierungsanalyse. Positionierungen sind eng mit der methodologischen Agency verbunden: Wie und als was für eine*r jemand sich selbst und andere in sprachlichen Handlungen darstellt, gibt in der Regel auch Hinweise auf die Wahrnehmung eigener und fremder Verantwortlichkeit, Handlungs- und Wirkungsmacht in einem konkreten Handlungsfeld und den damit einhergehenden Beziehungs- und Sozialstrukturen (vgl. Lucius-Hoene/Deppermann 2002: 59). Der Ansatz der sozialen Positionierung geht auf neuere Entwicklungen in der Sozialpsychologie zurück, in denen die «diskursive» Herstellung von sozialen Positionen und der Prozesscharakter von Positionierungen betont werden. Soziale Positionen bezeichnen dabei so etwas wie einen Standpunkt in einem gesellschaftlichen Umfeld, der von Akteur*innen eingenommen werden kann und metaphorisch auf ein Konglomerat von Einstellungen, Haltungen und Überzeugungen verweist. Positionen beziehen sich reflexiv auf soziale Handlungen (eigene Handlungen und die anderer), um sie auf unterschiedlichste Weise zu thematisieren, also z. B. zu evaluieren oder zu legitimieren. Positionen sind dabei nicht als gesellschaftlich gegebene Fixpunkte zu verstehen, die mit den Akteur*innen fest verbunden sind, sondern als «Diskurskonstrukte», die in unterschiedlichen Verfestigungen zur Verfügung stehen und kommunikativ jeweils aktiviert und manifestiert werden müssen. Wie das konkret geschieht, wie also Positionen in der Interaktion aufgerufen, eingenommen, mit anderen Positionen in Beziehung gesetzt und auch wieder verlassen

und ausser Kraft gesetzt werden können, ist Gegenstand der Positionierungsanalyse. Mit dem Einnehmen von sozialen Positionen gehen typischerweise auch Rechte und Pflichten, Berechtigungen und Verpflichtungen einher, so dass es bei Positionierungen auch um Macht und Einfluss geht.

Eine viel zitierte Studie, in der der Positionierungsansatz erstmals ausdrücklich auf die Analyse konkreter Interaktionen und speziell auf die Analyse von Erzählungen in Gesprächen bezogen wurde, stammt von G. Davies und R. Harré (1990).[23] Harré und Langenhove (1991) brachten dann die Unterscheidung zwischen Selbst- und Fremdpositionierung in die Diskussion ein, womit vereinfachend gesagt deutlich gemacht werden sollte, dass Interaktionsteilnehmer nicht nur selbst Positionen einnehmen, sondern auch ihren Interaktionspartnern die Einnahme von Positionen nahelegen und zuschreiben können.

In Weiterentwicklung dieser Ansätze für die Zwecke empirischer Positionierungsanalysen gehen interaktionstheoretische Positionierungskonzepte davon aus, dass Individuen sich und anderen in Interaktionssituationen ständig Positionen zuweisen, was mal stärker im Vordergrund der Interaktion stehen und sprachlich explizit erfolgen, aber auch unscheinbar im Hintergrund und eher implizit (oder auch nonverbal) stattfinden kann (vgl. Deppermann 2015). Positionierungen vollziehen sich über soziale Praktiken und sind nicht essentialistisch zu verstehen, da sie sich in sozialen Interaktionen auch verändern können und in verschiedenen Interaktionssituationen auch unterschiedliche Positionierungen eingenommen werden können (De Fina/Georgakopoulou 2008, Deppermann 2015).[24] Lucius-Hoene und Deppermann haben betont, dass mit der Positionierung die soziale Bestimmbarkeit einer Person in dem für die laufende Interaktion gerade relevanten Ausmass gewährleistet wird:

> «'Positionierung' beschreibt, wie sich ein Sprecher in der Interaktion mit sprachlichen Handlungen zu einer sozial bestimmbaren Person macht, eben eine 'Position' für sich herstellt und beansprucht und dem Interaktionspartner damit zu verstehen gibt, wie er gesehen werden möchte (Selbstpositionierung). Ebenso weist er mit seinen sprachlichen Handlungen dem Interaktionspartner eine soziale Position zu und gibt ihm

[23] Nach Davies und Harré können die Akteur*innen in den Positionierungsvorgängen nur aus vorgefertigten Diskursen wählen. Diese sind komplementär zu verstehen und in dualen oder dreifachen Kategorien aus sozialen Beziehungen organisiert. z. B. Arzt, Krankenschwester, Patient*in, «Mutter, Vater, Kind» (vgl. Deppermann 2015: 373).

[24] Uneinigkeit besteht in den theoretischen Diskussionen darüber, ob Positionierungen bereits bestehende Diskurse widerspiegeln oder ob Diskurspositionen von den Teilnehmenden konstruiert und interpretiert werden (vgl. Deppermann 2015: 381). Vgl. zur Diskussion um die Trennung zwischen Subjektposition und diskursiven Erwartungen auch Abbenhardt 2018: 105).

> zu verstehen, wie er ihn sieht (Fremdpositionierung). Der Interaktionspartner kann seinerseits auf die Positionierung reagieren und sie bestätigen oder zurückweisen» (Lucius-Hoene/Deppermann 2002: 62).

Es geht also nicht um «Identität» in einem umfassenden oder vorgegebenen Sinn,[25] sondern um situativ relevante Aspekte und Facetten von Selbst- und Fremdbildern auf unterschiedlichsten Ebenen.[26] In Positionierungen werden Aspekte sichtbar, die den Sprecher/die Sprecherin charakterisieren, und ihn über seine Narrationen und Interaktionen sozial erkennbar werden lassen. Damit können Positionierungen in grosser Vielfalt rekonstruiert werden: die Positionierung einzelner Akteur*innen in Abgrenzung zu anderen Akteur*innen, die Präsentation als Individuum und als Zugehörige/r zu einer Gruppe, die Zuschreibung von Eigenschaften und Motiven, die die eigene Identität konstituieren (vgl. Lucius-Hoene 2013: 85 f.). In dieser Unbestimmtheit von dem, was eine soziale Position ausmacht, liegen Stärke und Schwäche des Ansatzes zugleich: Einerseits kommt die Abgrenzung des Konzepts sozialer Positionierung gegenüber verwandten Konzepten wie etwa dem der sozialen Kategorisierung oder dem des Identitätsmanagements zu kurz. Andererseits wird es zu einer empirischen Frage, wie genau die jeweilige Position in einer Interaktion ausgefüllt wird und welche Aspekte und Facetten der eigenen Identität und Zugehörigkeit und der Identität und Zugehörigkeit anderer damit konkret verbunden werden. Identität und Zugehörigkeit werden als Teil von sozialer Positionierung empirisch zum Gegenstand gemacht. Positionierung kann deshalb als eine der grundlegenden Formen beschrieben werden, Identitäten in sozialen Interaktionen zu konstruieren und auszuhandeln (Lucius-Hoene/Deppermann 2002: 196). Damit wird folgende Frage geklärt: «Was bin ich für ein Mensch, als was für ein Mensch möchte ich von meinem Interaktionspartner betrachtet und behandelt werden?» (Lucius-Hoene/Deppermann 2004: 168).

Lucius-Hoene und Deppermann haben ihr Verfahren für textförmige Daten entwickelt. Es stehen die *sprachlichen* Formen der Positionierung im Mittelpunkt

[25] Das Positionierungskonzept widerspricht einem Identitätskonzept, das von einer zusammenhängenden und konsistenten Identität ausgeht (Deppermann 2015: 369).

[26] Es können unterschiedliche Levels von Positionierungen bestimmt werden (vgl. zur Frage des Levels der Positionierungen Deppermann 2015: 378–380). Positionierungen können in einer relationalen Perspektive von Positionierungen bestimmt werden. Die unterschiedlichen Ebenen umfassen Zuweisungen, die ich mir selbst zuschreibe, die ich anderen zuschreibe oder die mir zugeschrieben werden. Im Sinne von Lucius-Hoene und Deppermann und Wortham sind diskursive Positionen selbst aus der Konstruktion und Interpretation hervorgegangen (Wortham 2001, Lucius-Hoene/Deppermann 2002, 2004).

der Aufmerksamkeit. Daher bietet es sich auch hier aufgrund der Art der behandelten Daten (Interviews) und ihrer Aufbereitung (Transkriptionen) als wichtige Inspiration für die Analyse der Positionierungen der Ritualleitenden an. Bei der Anwendung des Positionierungskonzepts auf die Ritualleitenden geht es mir um sprachliche Positionierungen, die in den erhobenen Interviews geäussert wurden. Weitere sprachliche Positionierungen, wie sie in Prospekten zum Ausdruck kommen oder wie ich sie bei Teilnehmenden Beobachtungen gesammelt habe, fliessen ebenfalls in die Analyse mit ein.

Eine besondere Bedeutung kommt dabei den schon o. ins Zentrum gerückten Erzählungen zu (s. o. 5.3.2 und 5.3.3); in Erzählungen gehört die Positionierung der beteiligten Protagonisten (also die eigene Positionierung in der erzählten Geschichte und die Dritter) zum Erzählen dazu. Darin kommt u. a. zum Ausdruck, worin die Handlungsspielräume der Akteur*innen jeweils bestanden haben und wie sie am Geschehen beteiligt waren. Dies wird in Form der Analyse von sprachlichen Beanspruchungen von Handlungsmacht und Wirkmächtigkeit, sogenannten «Agentivierungen» (Lucius-Hoene 2012), bearbeitet:

> «Als Agentivierung wird das bezeichnet, was der Erzähler sprachlich macht, indem er dem Geschehen in den Darstellungen von Ereignissen in den Erzählsätzen eine Urheberschaft oder Wirkkomponente sprachlich zuordnet» (2012: 42).

Ein Wechsel in der sprachlichen Darstellungsform zeigt entsprechend eine Veränderung in der subjektiven Handlungsmächtigkeit an (Helfferich 2012b: 218). Für den hier betrachteten Kontext ist von besonderem Interesse, dass «nicht nur Personen, sondern auch von Menschen erzeugte Mittel und ausserhalb des Menschen stehende Geschehnisse wie die Vorgänge in der Natur agentiviert werden können» (ebd.: 52).

So wird z. B. in meinen eigenen Daten in einem Beispiel das Wetter für die Wirkmächtigkeit des Rituals verantwortlich gemacht: «Das Wetter hat's gemacht. Das Wetter hilft uns ganz oft». In einem anderen Beispiel wird Musik eine besondere Wirkmächtigkeit zugeschrieben: «Musik bringt etwas zum Fliessen». Auf diese Weise kann anhand konkreter Äusserungen gezeigt werden, in welcher Weise die Dienstleister*innen sich selbst, die Teilnehmenden und die Rituale Handlungs- und Wirkkomponenten in der jeweiligen Situation zuordnen. Die Ausprägung solcher Agentivierungen im Zusammenhand der Präsentation eigener Handlungsmacht und der Handlungsmacht anderer und der Zuschreibung von Wirkmächtigkeit ist für mich von besonderem Interesse.

Mit Blick auf die methodologische Begründung des Zusammenspiels von Agency und Positionierung orientiere ich mich an Emirbayer und Mische (1998),

Lucius-Hoene und Deppermann (2004), Bethmann et al. (2012) und Helfferich (2012), weil in diesen Arbeiten theoretische und empirische Perspektiven für Agency- und Positionierungsanalysen miteinander verbunden worden sind. In der qualitativen Agencyanalyse (Bethmann et al 2012, Helfferich 2012) geht es darum zu rekonstruieren, wie die Akteur*innen selbst ihre Handlungsspielräume und ihre eigene Teilhabe an einem sozialen Geschehen in der Interaktion kommunizieren. Selbstbild und Agency (als Zuschreibung und Inanspruchnahme von Handlungs- und Wirkmächtigkeit) bilden also wichtige Dimensionen von Positionierungen ab (s. u. 5.4.5). Position(ierung)en lassen sich, anders gesagt, direkt auf die mit ihnen implizierte Darstellung von Agency beziehen. Methodisch geschieht dies über eine detaillierte Textanalyse. Lucius-Hoene und Deppermann vertreten einen narrationsanalytischen Ansatz, den sie auch für die Analyse von Agency fruchtbar gemacht haben (2002: 59). Eine Erweiterung der Agency-Analyse auf andere qualitative Forschungsmethoden finden sich im Sammelband *Agency, Qualitative Rekonstruktionen und gesellschaftstheoretische Bezüge von Handlungsmächtigkeit* von Bethmann et al. (2012). Dabei geht vor allem Helfferich (2012: 21 f.) auf die Kompatibilität dieses Ansatzes mit anderen qualiativen Forschungsmethoden ein.

Anhand der Interviews (in Form von Transkriptionen) sowie der schriftlichen Dokumente (z. B. im Rahmen von Internetauftritten) sollen nun in den empirischen Kapiteln (s. u. 6–9) Agency-Konstruktionen in Bezug auf die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen des relevanten Positionierungsfeldes und die darin verfügbaren Positionierungsressourcen rekonstruiert werden. Konkret gibt die Analyse der Selbst- und Fremdpositionierungen am empirischen Material erstens Antwort darauf, wie die Sprecher*innen Positionierungen kommunikativ herstellen bzw. innerhalb dieses Prozesses auch von sich weisen. Zweitens beantwortet sie, welche Deutungsmuster den Positionierungen zugrunde liegen, mit denen die Sprecher*innen ihre Sicht konstruieren und legitimieren. Diese Dimension ist wichtig, weil damit nicht nur individuelle Selbst- und Fremddarstellungen, sondern auch die dahinter liegenden kollektiv geteilten Konzepte und Deutungsmuster rekonstruiert werden können. Über die Rekonstruktion der Selbstdarstellungen werden auch Legitimationsstrategien der Dienstleister*innen sichtbar, mit denen sie sich im Feld des rituellen Umgangs mit dem Tod behaupten. Positionierungen entstehen immer in sozialen Beziehungen und entwickeln sich in Differenz zu anderen Positionierungen innerhalb eines bestimmten gesellschaftlichen Raums. Im Zentrum meiner Untersuchung steht das Feld der Anbieter*innen von Todesritualen ausserhalb kirchlicher Gemeinschaften in der Deutschschweiz. Für diese Gruppe wurde der Oberbegriff «Ritualleitende» eingeführt, um religiöse und nicht-religiöse Anbieter*innen, Anbieter*innen der

rituellen Begleitung von Lebensübergängen und Anbieter*innen, die sich ausschliesslich auf den Übergang von Leben und Tod spezialisiert haben, zu erfassen (s. o. 1, 4.3). Ich habe die Akteur*innen in den Interviews als Ritualleitende adressiert, insofern mir abweichende Selbstbezeichnungen nicht schon vorab bekannt waren. Einige Akteur*innen wählen die Bezeichnung *Ritualleiter*in* oder eine Abwandlung davon auch als Selbstbezeichnung. Es gibt aber auch Personen im Sample, die dieser Bezeichnung eher skeptisch gegenüberstehen oder sie ausdrücklich ablehnen. Dieser Hintergrund wird hier noch einmal betont, um die empirische Aufgabe deutlich zu machen, die mit der Positionierungsanalyse bearbeitet werden soll: Es geht darum zu untersuchen, welche Selbst- und Fremdbilder im skizzierten Feld vertreten sind und ob der Sammelbegriff «Ritualleitende/r» tatsächlich eine relevante soziale Position im Feld markiert oder ob sich im Feld verschiedene soziale Positionen finden, die je nach Bedarf und je nach Situation eingenommen werden.

5.4.5 Synthese von Grounded Theory und Agency-Analyse

Die von Helfferich vorgeschlagene thematische Perspektive von Agency lässt sich mit verschiedenen Methoden qualitativer Sozialforschung vereinen (2012: 21 f.).[27] Zur Rekonstruktion subjektiver Agencykonzepte hat sich neben der Narrationsanalyse auch die Methode der Grounded Theory angeboten, um verschiedene Fälle miteinander zu vergleichen und Kategorien hinsichtlich der sozialen Positionierung RITUALLEITENDE hervortreten zu lassen. Im Forschungsprozess hat sich in einem späteren Zeitpunkt der Auswertung ein Analyseschema mit Hilfe des Kodierens der Grounded Theory ergeben, mit dem Beziehungen zwischen verschiedenen Fällen der Ritualleitung dargestellt werden können.

Dabei wurde anknüpfend an die Fragestellung der Arbeit gefragt, welche Spielräume innerhalb der Positionierung RITUALLEITENDE bestehen. Im Anschluss an das Kodierparadigma wurden dabei (1) Bedingungen, (2) Handlungen und Interaktionen und (3) Konsequenzen dieser Handlungen (s. o. 5.4.3, vgl. Strauss 1987: 27 f.) unterschieden:

[27] In einem im Oktober 2016 von Cornelia Helfferich an der Universität Zürich geleiteten Workshop zur Qualitativen Agencyanalyse wurde die Verbindung verschiedener qualitativ-rekonstruktiver Verfahren mit Agencyanalysen vertiefend diskutiert und anhand verschiedener Forschungsprojekte diskutiert. Der Workshop fand am 28.10.2016 an der Universität Zürich statt und wurde von QualiZüri, einer interdisziplinären Peer-Mentoring Gruppe qualitativ Forschender, organisiert.

> «While engaged in axial coding, Strauss and Corbin apply a set of scientific terms to make links between categories visible. They group participants' statements into components of an organizing scheme to answer their questions above. In one such organizing scheme, Strauss and Corbin include: 1) *conditions,* the circumstances or situations that form the structure of the studied phenomena; 2) *actions/interactions,* participants' routine or strategic responses to issues, events, or problems; and 3) *consequences,* outcomes of actions/interactions. Strauss and Corbin use conditions to answer the why, where, how come, and when questions (Strauss/Corbin 1990: 128). Actions/interactions answer by whom and how questions. Consequences answer questions of 'what happens' because of these actions/interactions» (Charmaz 2006: 61).

In der Anwendung dieses Kodierschemas haben sich folgende Kategorien als relevante Positionierungsdimensionen ergeben: *Selbstbild*, *Agency*, *Aufgaben* und *Deutungsmuster*. Mit den *Deutungsmustern* lassen sich die *Bedingungen* der jeweiligen Positionierungen darstellen. Das sind die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sich die marktförmigen Angebote der Ritualleiter*innen in der Schweiz etabliert haben. Es handelt sich dabei um überindividuelle Sinnstrukturen, die sich aus sozio-historischen und kontextuellen Faktoren ergeben haben. In den *Aufgaben* der Ritualleitenden zeigen sich spezifische *Handlungen* und *Interaktionen*, Routinen und strategische Antworten, die auf das jeweilige Problem (z. B. das Problem des Todes) reagieren. Die Kategorie *Selbstbilder* beantwortet, *durch wen* die Aufgaben ausgeführt werden sollen. Die Kategorie *Agency* beschreibt, *wie* die Ritualleiter*innen ihre Aufgaben ausführen und wem sie dabei Handlungs- und/oder Wirkmächtigkeit zuschreiben.

Die Analyse der Interviews nach diesen Kategorien hat verschiedene thematischen Felder hervortreten lassen, die im Sinne des Kodierparadigmas als *Konsequenzen* verstanden werden können: NATUR, RITUAL und DIFFERENZ (s. u. 6). Die Ritualleiter*innen des Samples positionieren sich durchgängig innerhalb dieser thematischen Felder. Abbildung 5.3 veranschaulicht die Kategorienbildung.

Positionierungs-dimensionen / **Thematisches Feld** *Konsequenzen*	SELBSTBILD *Handlungen/ Interaktionen*	AGENCY *Handlungen/ Interaktionen*	AUFGABE(N) *Handlungen/ Interaktionen*	DEUTUNGS-MUSTER *Bedingungen*
NATUR				
RITUAL				
DIFFERENZ				

Abbildung 5.3 Grounded Theory und Positionierungsanalyse

Im folgenden empirischen Teil wird gezeigt, wie sich die Zellen dieser Tabelle durch die rekonstruktive Analyse der Daten füllen lassen (s. u. 6–9).

6 Positionierungen der Ritualleitenden: Überblick

Im Mittelpunkt des vorliegenden Kapitels steht die Rekonstruktion sozialer Positionierungen der Ritualleitenden ausserhalb einer religiösen Gemeinschaft. Die Positionierungsanalyse konzentriert sich empirisch auf die Selbstdarstellungen der Ritualleitenden in den Interviews. Es werden aber ergänzend auch schriftliche Dokumente (wie z. B. Werbe- und Informationsbroschüren und –prospekte und Internetauftritte der Anbieter*innen) und Notizen aus einzelnen Teilnehmenden Beobachtungen an ausgewählten Ritualen hinzugezogen. Mit den Beobachtungsnotizen fliessen auch nicht-sprachliche Erscheinungsformen des Ritualgeschehens mit ein, sofern sie für die Frage der Positionierung interessant erschienen. Es geht dann z. B. um die Frage, wie sich die Ritualleitenden und die Anwesenden im Raum positionieren.

Schon im Rahmen meiner ersten Annäherungen an das Feld der rituellen Begleitung des Todes wurde mir klar, dass sich der Markt der Anbieter*innen freier Rituale in der Deutschschweiz noch im Entstehen befindet und nach wie vor von einem stetigen Aushandlungsprozess zwischen Zusammenhalt und Vereinzelung der Anbieter*innen geprägt ist. Das Auftreten «freier» Rituale ist zwar schon seit über 20 Jahren zu beobachten, einen wirklichen Markt «freier» Rituale gibt es aber erst seit den letzten zehn Jahren (s. o. 4.3). Wer die Anbieter*innen als sozial (wieder)erkennbare und sichtbare Gruppe von Akteur*innen sind und worin sich ihre Ritualangebote im Verhältnis zu anderen Angeboten auszeichnen, ist daher noch weitgehend in der Entwicklung begriffen. Ausdrücke wie «Ritualbegleiterin», «Ritualgestalterin» oder der von mir als Oberbegriff verwendete Ausdruck «Ritualleitende» suggerieren eine Einheitlichkeit und Beständigkeit der Gruppe der Anbieter*innen, wie sie empirisch nicht gedeckt ist. Dem widerspricht nicht, dass es in dieser immer grösser werdenden Gruppe ein Geflecht von Bekanntschaft und Bezugnahmen gibt, wie es auch in der Gruppe der von

L. Ruther, *Ritualisierende Agency in Todesritualen*, Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie,
https://doi.org/10.1007/978-3-658-43572-1_6

mir untersuchten Ritualleitenden zu beobachten ist. Die Ritualleitenden bedienen sich aus ähnlichen Traditionen und Diskursfeldern, sie kennen sich untereinander und beziehen sich explizit und implizit aufeinander. Zwischen einzelnen Ritualleitenden bestehen Kooperationen, bestimmte Ritualleitende haben eine Vorbildfunktion im Feld, und andere grenzen sich sehr bewusst von allen anderen ab.[1] Trotz dieser persönlichen Verflechtung untereinander wäre es nicht treffend, von einer nach aussen und innen homogen auftretenden Gruppe auszugehen. Vielmehr lässt sich beobachten, welche Bestrebungen es gibt, unter dem Etikett der o. zitierten Selbst- und Fremdbezeichnungen (s. auch die Differenzierung der Gruppe der Ritualleitenden nach drei Gruppierungen 4.3 oben: Anbieter*innen, die sich auf das Thema Tod in Bestattung und Begleitung spezialisiert haben, Anbieter*innen, die sich als Rituallschaffende, -gestaltende, -begleitende verstehen und freie Theolog*innen) eine angemessene Position(ierung) zu finden. Einige Positionierungen überlagern sich inhaltlich und werden im Konkurrenzkampf um Kund*innen und bei der Etablierung auf dem sich entwickelnden Markt stetig präzisiert. Dieser Prozess der Aushandlung ist zum Zeitpunkt meiner Erhebungen noch nicht abgeschlossen, und er spiegelt sich unmittelbar in den Ergebnissen meiner Positionierungsanalysen (s. u.). Das Gleiche gilt für die Angebote selbst, die mal als «freie», als «alternative» und als «konfessionslose» bezeichnet werden und für die ich die Bezeichnung «gemeinschaftsungebundene» Rituale verwende. Die Formen und Elemente der Angebote variieren ebenfalls, obgleich sich typische Elemente gemeinschaftsungebundener Abschiedsfeiern aufzeigen lassen (s. o. 4.2). Auch dieser Prozess ist noch nicht abgeschlossen und geht mit dem Prozess der Selbstpositionierung als Ritualleitende*r Hand in Hand.

Die Analysen im empirischen Teil der Arbeit zeichnen vor diesem Hintergrund nach, an welche kulturellen Traditionen die Ritualleitenden anknüpfen, welche Themen dabei relevant werden und wie sich die Selbstbilder der Akteur*innen, die Tätigkeiten und Aufgaben, die sie für sich beanspruchen, sowie ihre Deutungsmuster jeweils unterscheiden. Dabei wird auch sichtbar, worauf sie ihre eigene Handlungs- und Wirkungsmächtigkeit als Ritualleitende begründen. Die dahinter liegende These ist, dass ich mit meinen Analysen auf diese Weise eine noch im Werden und in der Weiterentwicklung begriffene soziale Position(ierung) rekonstruieren kann. Im Folgenden werde ich das analytische Kategoriengerüst für diese Positionierungsrekonstruktion im Anschluss an die Ausführungen im Methodologie-Kap. kurz vorstellen (s. o. 5) und dabei die Ergebnisse meiner Analysen vorwegnehmen (s. u. 6.1).

[1] Das lässt sich z. B. an gegenseitigen oder ausbleibenden Verlinkungen von eigenen Websites und stetigen Präzisierungen (Umbenennungen und Erweiterungen) der Angebote zeigen.

Wie zu zeigen ist, ergeben sich aus meinen Analysen drei thematische FELDER im von mir beobachten Kontext[2], auf die die Ritualleitenden in ihrer Selbstpositionierung immer wieder zurückgreifen. Ich bezeichne sie mit den Stichworten NATUR, RITUAL und DIFFERENZ und werde meine diesbezüglichen Ergebnisse überblicksartig darstellen (s. u. 6.2–6.4). Darauf folgt eine kurze Zusammenschau zur Verteilung der ermittelten thematischen FELDER auf die von mir untersuchten Fälle (s. u. 6.5).

6.1 Positionierungsdimensionen und thematische FELDER

Wie im vorausgehenden Methodologie-Kapitel ausgeführt wurde, greifen meine Analysen auf verschiedene qualitative Methoden der rekonstruktiven Sozialforschung zurück. Auf einer textanalytischen Ebene wurden dabei mit der Narrationsanalyse und der text- und thematischen Feldanalyse nach Rosenthal erste Fallbeschreibungen und Kategorien erarbeitet. In einem weiteren Schritt wurde dann das Konzept der sozialen Positionierung methodisch mit der Grounded Theory von Strauss (1987) und in seiner konstruktivistischen Akzentuierung durch Charmaz (2006) verbunden (s. o. 5.4). Dabei wurde nach den Bedingungen, Handlungen und Interaktionen und Konsequenzen der sozialen Positionierung RITUALLEITENDE gefragt. Als relevante Oberkategorien für die Rekonstruktion der Positionierungen haben sich herausgestellt: SELBSTBILD, AGENCY, AUFGABEN und DEUTUNGSMUSTER.

Daraus ist ein Kategorien- und Analyseschema entstanden, das anhand verschiedener Positionierungsdimensionen unterschiedliche thematische FELDER zeigt (Abbildung 5.3 und Abbildung 6.1 mit den inhaltlichen Ausprägungen; s. auch o. 5.4.5).

[2] Zum Begriff «thematische Felder» s. o. 5.4.2. Das thematische Feld bezeichnet Gurwitsch (1974: 4) als «die Gesamtheit der mit dem Thema kopräsenten Gegebenheiten, die als sachlich mit dem Thema zusammenhängend erfahren werden und den Hintergrund oder Horizont bilden, vor dem sich das Thema als Zentrum abhebt.» «Unter,Thema' versteht er [Gurwitsch] das, was uns in einem gegebenen Augenblick beschäftigt und im Zentrum unserer Aufmerksamkeit steht. Themen sind jeweils in ein thematisches Feld eingebettet» (Rosenthal 2010: 211; s. auch o. 5.5).

In der Analyse der Daten wurde also jeweils danach gefragt,

- wie die Ritualleitenden sich selbst sehen und präsentieren, auf welche Begrifflichkeiten (z. B. Selbstbezeichnungen) sie dabei zurückgreifen und ob und wie sie ihre Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen markieren (SELBSTBILD),
- wie sie die Handlungs- und Wirkungsmächtigkeit der von ihnen geleiteten Rituale darstellen und begründen, worauf sie sie zurückführen und wovon sie abhängig ist (AGENCY),
- worin sie ihre Zuständigkeit(en) und ihre Hauptverpflichtungen und – verantwortlichkeiten im Ritualgeschehen sehen und wen sie dabei adressieren (AUFGABEN),
- und an welchen bereits bestehenden Diskurstraditionen sie sich bei diesen Darstellungen orientieren, welche Diskurse sie aufnehmen und wie sie ihre Selbstdarstellungen im Rückgriff auf etablierte Sinnstrukturen einbetten (DEUTUNGSMUSTER).

Die empirische Beantwortung dieser Fragen zeigt drei thematische FELDER, innerhalb derer sich Positionierungen der Ritualleitenden als jeweils thematisch zusammengehörig gruppieren lassen (NATUR, RITUAL, DIFFERENZ). Das jeweilige thematische FELD ergibt sich also jeweils aus der Rekonstruktion unterschiedlicher Selbstbilder, unterschiedlicher Ausprägungen von Agency, unterschiedlicher Gewichtungen der zentralen Aufgabe(n) und den Rückgriffen auf unterschiedliche Deutungsmuster. Es ist jeweils aus fallvergleichenden textanalytischen Verfahren der Narrationsanalyse und der Grounded Theory im Sinne einer theoretischen Verallgemeinerung entwickelt worden und kann als Antwort auf die Frage nach den «Konsequenzen» verstanden werden (s. o. und 5.5).

Es ist wichtig zu sehen, dass die THEMATISCHEN FELDER immer mehrere Fälle umfassen und ein Fall auch in mehreren FELDERN vorhanden sein kann, je nach dem wie sich Ritualleiter*innen positionieren. Dies entspricht der Annahme, dass soziale Positionen nicht mit konkreten Personen zusammenfallen, sondern eine Person je nach Kontext und Situation unterschiedliche Positionen einnehmen kann (s. o. 5.4.4). So können z. B. unterschiedliche Interaktionskonstellationen und Rahmungen durch mich als Interviewpartner*in unterschiedliche Positionierungen hervortreten lassen. Typischerweise überwiegt aber ein THEMATISCHES FELD bei der jeweiligen sozialen Positionierung der Ritualeiter*innen.

Die Analysen zeigen, dass im Diskurs der Ritualleitenden neben NATUR, RITUAL und DIFFERENZ weitere Orientierungen auftauchen, die ebenfalls als thematische Felder verstanden werden könnten: GENDER, MARKT und RELIGION. Im Lauf der Analysen hat sich aber gezeigt, dass diese weiteren Orientierungen in

unterschiedlicher Weise auf die drei thematischen Felder bezogen werden können. So ist die Genderorientierung ein Aspekt des Feldes NATUR und zeigt sich z. B. über feministische Spiritualität und über die Hervorhebung sowohl biologischer als auch sozialer Weiblichkeit. Die Orientierung am Markt kann bei den drei hier angenommen Feldern erfasst werden. Die Orientierung an institutionalisierter Religiosität zeigt sich vor allem in Abgrenzung von und Anknüpfung an traditionelle(n) rituelle(n) Elemente(n). Diese Orientierung ist im thematischen Feld DIFFERENZ sehr prominent. Dabei ist zu berücksichtigen, dass sich die Positionierungen stetig verändern, da es sich um ein in der Entwicklung begriffenes Feld handelt und die Ritualleitenden ihre Strategien auch flexibel an die Kund*innen und deren Erfahrungen mit Ritualleitung anpassen (s. u. zur Gewichtung und Verhältnis der Felder 6.5, 11).

NATUR, RITUAL und DIFFERENZ sind Ressourcen und Fluchtpunkte der Positionierung in verschiedenen Dimensionen (SELBSTBILD, AGENCY, AUFGABEN, DEUTUNGSMUSTER), ohne dass es sich dabei um einander ausschliessende Positionierungen handeln würde. Deshalb zeigen sich die fraglichen thematischen Felder empirisch über mehrere Fälle hinweg: Es gibt keine Eins-zu-Eins-Zuordnung zwischen Fällen und THEMATISCHEN FELDERN, sondern eher eine Konstanz der FELDER über die Fälle hinweg. Konkret bedeutet das, dass sich die SELBSTBILDER, die AGENCY- Konzepte, die AUFGABENdefinition und die in Anspruch genommenen DEUTUNGSMUSTER nicht ausschliessen, sondern eher Tendenzen der Positionierung in der Gruppe der Ritualleitenden beschreiben. Gleichwohl lässt sich zumindest in Bezug auf einzelne Fälle eine Verortung meiner Fälle entlang der beschriebenen THEMATISCHEN FELDER vornehmen.

Abbildung 6.1 veranschaulicht diese Systematik und illustriert im Vorgriff auf die Vorstellung der Analyseergebnisse auf idealtypische Weise die zentralen Ergebnisse meiner Positionierungsanalysen. Damit ergibt sich eine Systematik der Unterscheidung und Beschreibung der sozialen Positionierungen auf der Ebene der Positionierungsdimensionen einerseits (SELBSTBILD, AUFGABE(N), AGENCY und DEUTUNGSMUSTER) und der Ebene der THEMATISCHEN FELDER andererseits (NATUR, RITUAL, DIFFERENZ).

Im Folgenden stelle ich jeweils eine zusammenfassende und verallgemeinernde Darstellung der drei THEMATISCHEN FELDER voran und erläutere dann anschliessend (s. u. 7–9) anhand von Einzelfällen detaillierter, worin sich dieses THEMATISCHE FELD genau zeigt, welche Ausprägungen es vorweist und wie es sich im Vergleich zu den anderen FELDERN darstellt. So kann gezeigt werden,

Dimension / Thematisches Feld	Selbstbild	Agency	Aufgabe(n)	Deutungsmuster
Natur	(Weg)Begleiterin	extern	mit dem Tod leben, begleiten, Würdigung des Körpers	Todesbilder; Akzeptanz, Verdrängung des Todes, feministische Spiritualität, Naturspiritualität, Autonomie über Tod und Sterben, Marktorientierung
Ritual	Moderator*in, Mediator*in, Gestalter*in, Übersetzer*in,	kollektiv	Übergänge gestalten, Einbettung in einen grösseren Zusammenhang, über Emotionalisierung Gemeinschaft schaffen	Ritualtheorien, Theorie der Übergangsriten, popularisierte Ansätze aus der Psychotherapie und Psychologie; systemische und tiefenpsychologische Ansätze, Naturspiritualität, erfahrungsbasierte Techniken und Wissen alternativ-religiöser Traditionen, Marktorientierung
Differenz	Ganzheitliche Bestatter*innen, Individuelle Bezeichnungen, Selbstermächtigung, Geistige Unternehmerin, Praxis für angewandte Vergänglichkeit Pionier*in Priesterin	individuell	Hilfe zur Selbsthilfe, Personalisierung, über Emotionalisierung Teilnehmende zu sich selbst führen («bei sich selbst ankommen»), Würdigung der verstorbenen Person	Individualisierung: Entscheidung, Pluralisierung: Auswahl, Bedürfnisorientierung, Selbstermächtigung, Autonomie, systemische und tiefenpsychologische Ansätze, Naturspiritualität, Marktorientierung

Abbildung 6.1 Positionierungen im Überblick

welche Unterschiede und Gemeinsamkeiten, Abgrenzungen und Aushandlungsprozesse zwischen den Ritualleitenden vorhanden sind und worin der analytische Mehrwert meiner Verallgemeinerungen liegt.[3]

6.2 Thematisches Feld Natur

Die Analyse hat ergeben, dass sich die AkteurInnen innerhalb dieses thematischen Felds auf einen Bezugsrahmen beziehen, der für sie a priori festgelegt ist und der als externe Grösse auf das Leben der Menschen Einfluss nimmt. Natur und Tod gehören zu diesem Bezugsrahmen, den ich im Folgenden beschreiben werde.

Ausgangspunkt ist die Unverfügbarkeit des Todes. Dem wird das Deutungsmuster der **Akzeptanz** des Todes gegenübergestellt. Dazu gehören **Todesbilder**, die den Tod nicht als Leerstelle oder Endpunkt definieren, sondern in das Leben integrieren und sich allumfassend als das gesamte Leben betreffend verstehen lassen. Thematisch werden damit auch verschiedene Prämissen wie z. B. die, dass die Beschäftigung mit dem Tod ein wichtiges Bedürfnis aller Menschen ist und die Auseinandersetzung mit dem Tod dazu führt, mit dem Tod gelassener umgehen zu können. Gelassenheit gegenüber dem Tod und Integration des Todes in das Leben werden von den Akteur*innen in einem normativen Sinne als «normaler» Zustand angesehen. In ihrem Weltbild gibt es die Vorstellung einer mythologischen Vergangenheit, in die ein akzeptierendes Todesbild integriert ist. Die Tabuisierung des Todes wird als falsche Entwicklung gesehen, die rückgängig gemacht werden muss, da der Tod sonst zu sehr mit Angst behaftet ist. Mit dem Deutungsmuster der Akzeptanz des Todes verortet sich diese Positionierung in einer Diskurstradition, die sich gegen die **Verdrängung des Todes** richtet. Somit geht es darum, die Kund*innen an die Erfahrung und Vergegenwärtigung des Todes heranzuführen. Eine **Autonomie über Tod und Sterben** wird angestrebt.

Das Selbstbild lässt sich am ehesten so beschreiben: Die Ritualleitenden verstehen sich als **Wegbegleiter*innen** für die Hinterbliebenen und die Toten. Das heisst, dass sie die Toten und Hinterbliebenen begleiten, damit die Toten die diesseitige Welt verlassen können und die Hinterbliebenen Abschied nehmen können.

Dazu gehört auch eine Annäherung an den Tod in seiner materialen, sinnlich wahrnehmbaren Erscheinung. Sie kann sich konkret in der Ausgestaltung der

[3] Die folgenden Ausführungen geben die Sicht der interviewten Personen wieder und nicht die der Autorin. Zur besseren Lesbarkeit wurde hier in den meisten Fällen der Indikativ verwendet.

Totenfürsorge und Bestattung zeigen, bei der die Hinterbliebenen miteinbezogen werden. Das geschieht z. B. so, dass die Angehörigen angeleitet werden, die Urne bzw. den Sarg selbst zum Ort der Beisetzung zu tragen und die Beisetzung auch selbst zu vollziehen. Es ist also zentral, keine Berührungsängste gegenüber Tod und Sterben zu haben und körperliche Veränderungen, die beim Sterben und Tod passieren, wahr- und anzunehmen. Dazu wird die taktile und emotionale Wahrnehmbarkeit des Todes am eigenen und fremden Körper betont. Verkörperung und Erfahrung des Todes werden als entscheidendes Merkmal gesehen, um von der verstorbenen Person Abschied nehmen zu können. Verkörperung meint, dass es nicht nur darum geht, einen sprachlichen, sondern vor allem einen sinnlichen Ausdruck zu finden. Dem Tod kann man sich demnach eher über die körperliche Wahrnehmung als über den Verstand nähern. Zum Selbstbild der Akteur*innen gehört also die Nähe zur Erfahrung des Todes.

Agency wird in diesem THEMATISCHEN FELD über die Aneignung der **externen** Wirkmächtigkeit des Todes hergestellt. Es geht darum, der Unverfügbarkeit des Todes mit einer passiv-empfangenden und den Tod annehmenden Haltung zu begegnen und auf diese Weise an einer externen Wirkmächtigkeit teilzuhaben. Zum Selbstbild der Akteurinnen gehört es deshalb, den Tod in seiner externen Wirkmächtigkeit anzuerkennen. Externe Wirkmächtigkeit bedeutet, den Tod in seiner Evidenz als Naturereignis zu verstehen und zu akzeptieren, dass man selbst sterben wird und andere auch schon gestorben sind. Es geht darum, den Tod anzunehmen, ohne ihn erklären zu wollen. Der Tod bleibt unbestimmbar und durch eine metaphorische Sprache vage.

Zur AUFGABE innerhalb dieses THEMATISCHEN FELDES gehört alles, was dazu beitragen kann, den Tod in seiner naturhaft-natürlichen Präsenz einzuschliessen und zur Geltung zu bringen. In den meisten Traditionen werden Tote verbunden mit Ritualen bestattet. Innerhalb dieses THEMATISCHEN FELDES werden diese beiden Aspekte nicht nur zusammengedacht und als gleichbedeutend verstanden, sondern auch zusammen angeboten. Darüber hinaus wird der Tod noch breiter verstanden, und er wird auch abseits von akuten Todesfällen **integriert** (z. B. in Jahreskreisfesten, in der Naturbeobachtung, Gesprächsrunden zu **Todesbildern**). Zu den AUFGABEN gehört es auch, **den toten Körper zu würdigen**.

In Hinblick auf weitere Deutungsmuster sind vage Postmortalitätsvorstellungen eine wichtige Ressource der Positionierung. Die Ritualleitenden stellen Postmortalität als eine Fortdauer nach dem Tod dar. Der Tod wird als Schwelle zwischen dem diesseitigen Leben und der «Anderswelt» verstanden. Dies zeigt sich empirisch in unterschiedlichen Ausprägungen holistischer Deutungen. Dazu gehören z. B. ein Unsterblichkeitsglauben, das Verstehen des Todes als Ausdruck

eines stetigen Wandels, eines zyklischen Werdens und Vergehens, Vorstellungen von einer Wiedergeburt in der Natur und dem Eingehen in ein universelles Bewusstsein. Mit **feministischer Spiritualität** und **Naturspiritualität** sowie Vorstellungen der westlichen Esoterik und des Holismus bieten sich Deutungsmuster an, in die solche Postmortalitätsvorstellungen eingebettet werden können. Wichtig für die Postmortalitätsvorstellungen ist die Suche nach einer Evidenz in der «diesseitigen» Welt. Die DEUTUNGSMUSTER werden deshalb mit selbsterlebten Erfahrungen z. B. über den zyklischen Wandel der Natur oder den weiblichen Zyklus verknüpft.

Diese Positionierung steht in einem Spannungsverhältnis zur **Marktorientierung**, da es sich bei Natur und Tod qua definitionem um etwas handelt, dass als allgemeines gesellschaftliches Gut verstanden wird. Gleichzeitig verstehen sich die Akteur*innen auch als ökonomische Dienstleister*innen und erwarten für ihre Tätigkeit auch eine finanzielle Entschädigung.

6.3 Thematisches Feld Ritual

Die affirmative Betonung des Ritualgeschehens ist als Deutungsmuster Ausgangspunkt dieses thematischen Feldes. Ein Ritual wird als richtungsweisend und lebensbegleitend verstanden. Zugleich erscheint es als passender Ausdruck der jeweiligen individuellen und sozialen Situation. Interessant ist, dass einige Akteur*innen dabei eher den Begriff des *Übergangs* oder der *Transformation* verwenden als den des Rituals. Damit geben sie auch begrifflich die Wirkmächtigkeit und Richtung des Rituals bereits vor. Gleichzeitig ist damit eine Anlehnung an die **Theorie der Übergangsriten** nahegelegt (s. o. 2.2). Beispiele für solche Adaptionen sind Formulierungen des eigenen Angebots als «Beratung in Übergängen» oder des Themas als «Abschied, Übergang, Neubeginn». Die Trias von Abschied, Übergang und Neubeginn orientiert sich unmittelbar an Van Gennep's drei Phasen der Trennungs-. Umwandlungs- und Eingliederungsriten. Dabei knüpfen die Ritualleitenden an die individuelle und soziale Bedeutung von Ritualen an. Einerseits wird der Ritualbegriff damit komprimiert, und die Ritualleitenden weisen sich als Spezialist*innen im Bereich von Übergangsritualen aus; anderseits ist der Anspruch zentral, bei der Gestaltung der Rituale frei zu sein. Des Weiteren ist damit auch ein religionsübergreifender Geltungsanspruch verbunden. Zudem zeigen die Ritualeiter*innen neben der **Theorie der Übergangsriten** weitere Kenntnisse von **Ritualtheorien.** Die Akteur*innen verwenden die Termini *Ritual, Zeremonie* und *Feier* flexibel und situativ. Daraus ergibt sich ein Deutungsspektrum zwischen verschiedenen Graden von Ritualität

und Religiosität. Das Ritual wird als eine flexible universale Einheit konstruiert, die in einem impliziten und expliziten Spannungsfeld zu Religion und Spiritualität steht. Die Ritualleitenden entscheiden von Fall zu Fall, wie und ob die Kategorie Ritual als äquivalent oder ergänzend zu Religion oder Spiritualität verstanden werden soll. Die meisten Ritualleitenden trennen zwischen ihrer persönlichen Religiosität und ihrem professionellen Auftreten. Gefühle gemeinschaftlich auszudrücken, verstärke ein Gefühl von Verbundenheit. Die Teilnehmenden sollen einen geschützten «Raum» erhalten, in dem sie ihre Emotionen ausdrücken können. Die Ritualleitenden bieten diesen Raum an und nehmen sich Zeit dafür. Hier knüpfen sie an **popularisierte Ansätze aus der Psychotherapie und Psychologie** an, vor allem an **systemische und tiefenpsychologische Ansätze**. Auch Rituale, die als «freie» Rituale bezeichnet werden, sind nicht frei von einer Anbindung an Traditionen. Um ihre rituelle Praxis zu legitimieren, verweisen die Ritualleitenden darauf, dass Rituale «seit Menschengedenken», «seit Urzeiten» oder «prähistorischen Zeit(en)» ausgeführt würden. Rituale bekommen also den Status von Universalien der Menschheitsgeschichte, auf die man von jeher als verlässliche Ressource zurückgegriffen hat und deren Wirksamkeit man sich «schon immer» anvertraut hat. Damit kommt hier **Naturspiritualität** zum Ausdruck, die sich durch den Anspruch an Universalität auszeichnet.

Eine besondere Ritualisierung des Umgangs mit dem Tod ist ein weiteres Merkmal dieses thematischen Feldes. Dabei spielt auch **Marktorientierung** eine Rolle. Der Übergang vom Leben zum Tod betrifft jeden Menschen, sei es als Hinterbliebene*r oder als Sterbende*r, so dass jede*r potentielle*r Kunde*in sein kann. Neben der gemeinschaftlichen Komponente von Bestattungsritualen wird eine individuelle rituelle Trauerbewältigung der Hinterbliebenen verstärkt betont. Neben der «klassischen» Abschiedsfeier und Beisetzung gehört zu den Aufgaben in diesem Thematischen Feld, verstärkt ritualisierende Totenfürsorge und Trauerrituale (z. B. Erinnerungs- und Gedenkfeste) anzubieten. Typisch ist das Nebeneinander von Angeboten kostenpflichtiger Dienstleistungen und kostenloser Angebote. Rituale stehen dabei in Bezug auf das angewandte Deutungsspektrum und ihre Praxis in einem Spannungsverhältnis zur Ökonomisierung. Einerseits werden sie als universal und frei verfügbar dargestellt (was mit der Hervorhebung ihres Status als Universalien der Menschheitsgeschichte zu tun hat, s. u. 8.4.2), andererseits bedürfen sie aber einer Gestaltung und Führung durch rituelle Spezialist*innen (Kompetenz) und rituelle Autoritäten (Selbstbild). Hinzu kommt, dass die Ritualleitenden den Anspruch haben, mit ihren Angeboten ihren eigenen Lebensunterhalt zu verdienen und daher auf ein Entgelt angewiesen sind und sich daher auch in besonderem Masse legitimieren müssen.

Die Aufgaben leiten sich von einem breiten Verständnis von Übergängen ab. So werden vielfach auch Jahreskreisrituale offeriert. Damit gehen folgende Vorstellungen einher: Die Veränderungen, die sich im Jahreslauf in der Natur zeigen, sowie Feste und Mythologien, die im Zusammenhang zu bestimmten Jahreszeiten stehen, bieten Orientierung bei Veränderungen des eigenen Lebens. Aufgabe der Ritualleitenden ist es daher, **Übergänge zu gestalten** und sie **in einen grösseren Zusammenhang einzubetten**. Dabei greifen die Ritualleiter*innen auf **erfahrungsbasierte Techniken und Wissen alternativ-religiöser Traditionen** zurück, die sich z. B. in tranceartigem Singen und Trommeln zeigen. Es geht ihnen darum, die Aufmerksamkeit und Präsenz der Teilnehmenden auf die rituelle Performanz zu lenken und Wissen über diese Performanz(en) wiederzuentdecken und in Bezug zum eigenen Leben einzusetzen (z. B. Jahreskreisfeste). Neben der Sprache wird auch die körperliche Bewegung der Ritualteilnehmenden bewusst eingesetzt, um eine Transformation sichtbar zu machen. Das Ritual wird zu einem gemeinschaftlichen Erlebnis. **Emotionalisierung** dient dazu, **Gemeinschaft zu schaffen**. Die Wirkmächtigkeit des Übergangs wird als kollektiv konzipiert. Somit ergibt sich die Agency eines Rituals aus dem **kollektiven** Handeln. Oftmals wird auch von einer «Schwellenphase» gesprochen, die gemeinsam erlebt wird. Eine wichtige Aufgabe ist es daher, einer Situation eine Bedeutung zu geben, damit sie auch als besondere Situation erlebt werden kann. Also kommentieren die Ritualleitenden das Geschehene und deuten es. Dazu passen ihre Selbstbilder als **Moderator*innen**, **Gestalter*innen, Mediator*innen, Übersetzer*innen** und **Expert*innen** des Übergangs. Sie beziehen möglichst alle Teilnehmenden gleichberechtigt und wertschätzend mit ein und fordern die Teilnehmenden zum Ausdrücken ihrer Gefühle auf. Dabei betonen sie, dass alle Gefühle eine Berechtigung haben. Des Weiteren wird den Teilnehmenden eine Auswahl von Hilfsmitteln (z. B. farbige Tücher, Kräuter mit verschiedenen Gerüchen) zur Verfügung gestellt, mit denen sie ihre Gefühle ausdrücken können. Aus den Interviews mit den Angehörigen und den Beobachtungen geht hervor, dass sich die Teilnehmenden verstanden fühlen und über die Interaktion im Ritual Gemeinschaft erfahren. Interaktion erfolgt über die Präsentation der Verstorbenen in ihren sozialen Bezügen, über die direkte Partizipation und Interaktion der Angehörigen mit der Ritualleiter*in und untereinander und nicht zuletzt mit der Verstorbenen (s. dazu noch ausführlich u. 8).

6.4 Thematisches Feld Differenz

Der Ausgangspunkt dieses thematischen Feldes besteht darin, dass die Angebote der rituellen Begleitung *anders* sind als bei anderen traditionellen kirchlichen, staatlichen und ökonomischen Anbieter*innen. Die Ritualleitenden kritisieren deshalb einzelne Arbeitsschritte der BestatterInnen und der kirchlich-rituellen Begleitung. Die häufigsten Kritikpunkte sind Zeitdruck, standardisierte Abläufe und zu wenig Mitbestimmung der Beteiligten.

Aufgabe der Ritualleitenden ist es deshalb, die Bedürfnisse ihrer Kund*innen ernst zu nehmen und umzusetzen. Dabei steht die Entscheidung für ein gemeinschaftsungebundenes Ritual, das frei von institutioneller Bindung ist, an erster Stelle.

Die vorherrschende Agency in diesem Feld ist **individuelle** Agency in Form der Selbstermächtigung. Bei Selbstermächtigung geht es sowohl um die **Selbstermächtigung** der Ritualleitenden als Anbieter*innen einer Alternative zu bestehenden Angeboten als auch um die **Selbstermächtigung** der Beteiligten im Sinne einer Gruppe von Kund*innen, die ihre Bedürfnisse bewusst einfordern (**Bedürfnisorientierung**). Die Ritualleitenden betonen, dass sie auf die Bedürfnisse der Teilnehmenden eingehen können, weil sie «frei» und «unabhängig» sind (**Autonomie**).

Die Ritualleitenden appellieren an den Nutzen eines Rituals für jeden einzelnen Teilnehmenden. Die Angebote werden deshalb als «**Hilfe zur Selbsthilfe**» verstanden. Eine Aufgabe der Ritualleitenden ist es, das Ritual so zu gestalten, dass alle Teilnehmenden berührt sind, dass sie «**bei sich selbst ankommen**» und «präsent» sind. Die Handlungsmächtigkeit eines Rituals ist stärker, wenn alle aktiv daran teilnehmen und sich einbringen können (**Selbstermächtigung**). Die Angehörigen werden deshalb an der Vorbereitung und Durchführung des Rituals beteiligt. Sie können zwischen verschiedenen Formen von Angeboten wählen. Durch Offenheit und vielseitig anschlussfähige Symbole (wie z. B. Kerzen) bieten die Ritualleitenden den Teilnehmenden einen kreativen Umgang in der Gestaltung und Ausführung der rituellen Begleitung des Todes. **Personalisierte Angebote** – z. B. durch das Hinzunehmen persönlicher Gegenstände der verstorbenen Person – bieten eine hohe Identifikation mit den Angeboten der Ritualleitenden.

In der Möglichkeit zur **Entscheidung** kommt die **Individualisierung** der Teilnehmenden zum Ausdruck und über die **Auswahl** die **Pluralisierung** verschiedener Angebote. **Emotionalisierung** wird als Deutungsmuster eingesetzt, um das Angebot von anderen zu unterscheiden. Das Ziel der Emotionalisierung ist es, dass die Teilnehmer*innen «berührt sind». Der Umgang mit Emotionen

während der rituellen Begleitung sage etwas über die DIFFERENZ zu anderen Anbieter*innen aus.

Die Ritualleitenden sind **marktorientiert**, da sie darauf angewiesen sind, ihre ANGEBOTE entsprechend zu präsentieren.[4] Die Angebote sind kostenpflichtig, stehen in Konkurrenz zu gemeinschaftsgebundenen wie auch gemeinschaftsungebundenen Angeboten anderer Anbieter*innen. Daraus resultiert der Druck, sich von anderen Angeboten zu unterscheiden (Selbstbild). Bemühungen um einen gemeinsamen Berufsverband, Abgrenzungsstrategien untereinander und der Anspruch vieler Ritualleitender, Pionier*in im Feld zu sein, gehören entsprechend zum Selbstbild innerhalb des THEMATISCHEN FELDES DIFFERENZ. Der Anspruch auf die Einzigartigkeit der eigenen Angebote passt in dieses Selbstbild und zeugt zugleich vom Erleben einer ausgeprägten Konkurrenzsituation. Es werden bewusst Wortneuschöpfungen genutzt und neue Wortkombinationen, um die Besonderheit herauszustreichen (z. B. **Geistige Unternehmerin**, **Praxis für angewandte Vergänglichkeit**, **FährFrauen**, **ganzheitliche Bestattung**, **Ritualfachfrau**, **Pionier*in**).

6.5 Zusammenschau der thematischen FELDER

Bei dieser Darstellung ist zu beachten, dass es sich bei den thematischen Feldern nicht um eine abschliessende Systematisierung handelt. So wären auch MARKT, GENDER und RELIGION als weitere thematische Felder denkbar (s. o. 6.1; s. u. 11).

Eine Verortung im THEMATISCHEN FELD der DIFFERENZ ist typisch für eine Positionierung im Entstehen (Pionier*innen) und die Betonung der Abgrenzung zu anderen Positionierungen. Im THEMATISCHEN FELD RITUAL ist am stärksten eine Professionalisierung zu beobachten (siehe Weiterbildungen und Entstehen von Ausbildungsformaten als Ritualleiter*innen, Entstehen eines Berufsverbandes, s. o. 4.3). DIFFERENZ schliesst am stärksten an die gesellschaftlichen Entwicklungen von Individualisierung und Säkularisierung an. Das Feld NATUR bietet am ehesten die Vorstellung eines zusammenhängenden Weltbildes an. RITUAL und DIFFERENZ schliessen beide sehr stark an den gegenwärtigen Trend der Emotionalisierung an (s. u. 11). Sie unterscheiden sich darin, dass die Fokussierung auf RITUAL stärker der Gemeinschaft eine emotionale Beteiligung zuschreibt, während die Konzentration auf DIFFERENZ stärker die einzelne Person

[4] Gleichwohl findet auch bei gemeinschaftsgebundenen Akteur*innen eine Ökonomisierung statt (vgl. Schlamelcher 2008, s. u. 11).

im Blick hat, der die Möglichkeit einer individuellen Erfahrung zugeschrieben wird. Die Evidenz eines Gemeinschaftserlebens bzw. einer individuellen Erfahrung macht die Wirksamkeit der rituellen Begleitung aus.

Trotz dieser Unterschiede zwischen den THEMATISCHEN FELDERN ist aber nochmals hervorzuheben, dass es sich um *eine* soziale Positionierung handelt und nicht um mehrere. Diese soziale Positionierung macht es gerade aus, dass die Akteur*innen zwischen verschiedenen thematischen Feldern strategisch hin und herwechseln können (s. u. rituelle Flexibilität 10.). Wichtig für die soziale Positionierung als Ritualleiter*in ist auch, dass sie nicht frei von Polysemien und Unschärfen ist, die sich in allen drei thematischen Feldern und insbesondere im thematischem Feld der NATUR und der hier aufgezeigten unterschiedlichen Weltbilder zeigen. Ich möchte aber dennoch nicht auf das Analyseschema verzichten, da sich damit wichtige Argumentationsstrategien der Ritualleiter*innen nachzeichnen lassen und die drei thematischen Felder wichtige Bezugsgrössen sind, um das Feld der gemeinschaftsungebundenen Ritualleiter*innen zu beschreiben.



7 Thematisches Feld Natur

Im Folgenden werde ich den Positionierungsdimensionen folgend (s. o. 6.1) das Selbstbild, die Aufgaben, die Agency und die Deutungsmuster im thematischen Feld Natur rekonstruieren. Es werden unterschiedliche Datentypen (Prospekt, Interview und teilnehmende Beobachtungen) analysiert. Bei dem Bestattungsverein für Frauen (Fall Nr. 3, s. o. 4.5) zeigt sich auf allen vier Positionierungsdimensionen eine starke Orientierung an dem thematischen Feld Natur. Daher widme ich diesem Fall von Ritualleitung in diesem Kapitel besondere Aufmerksamkeit.

7.1 Selbstbild

Belege für die Herleitung der eigenen Agency aus der Integration des Todes ins Leben, wobei die Natur Tod und Leben vereint, finden sich prototypisch in der Positionierung des Falles Nr. 3. Die Verankerung des Selbstverständnisses als Schaffung eines eigenen Berufsbildes wird auch in der gewählten Selbstbezeichnung deutlich (Abbildungen 7.1 und 7.2).

Für die Analyse des Selbstverständnisses ist der Ausschnitt «Bestattung in Frauenhänden» besonders relevant:

Schon bei oberflächlicher Lektüre des ausgewählten Ausschnitts zeigt sich, dass die eigene Geschlechtszugehörigkeit als «Frau(en)» für das Selbstbild diese Position entscheidend ist. Frauen werden als Gebärende, Hebammen und Begleiterinnen der Toten beschrieben. Der Verein wird als eine Kategorie einer Gemeinschaft eingeführt. Es wird ein Zusammenhang zwischen dem Gebären, der Geburtshilfe und der Begleitung von Toten hergestellt.

L. Ruther, *Ritualisierende Agency in Todesritualen*, Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie,
https://doi.org/10.1007/978-3-658-43572-1_7

Abbildung 7.1 Prospekt [Vereinsname, L.R.] (Aussenseite)

In Anerkennung des Todes leben

Wir lassen uns ein und begleiten
in Respekt und Wertschätzung.

Wir horchen und schweigen in die
Wortlosigkeit hinein, ins Unsagbare.

Wir ermutigen, die Ungewissheit über
alles Kommende auszuhalten.

Wir sind einfach da, in offener
Gelassenheit wider alle Vernunft.

Was bezweckt der Verein
[Vereinsname, L.R.]?

Das Leben verläuft in zyklischer
Wechselwirkung von Werden und
Vergehen. Dem Tod verstehen wir als
natürlichen Aspekts unseres sinnlich-
körperlichen Daseins.

Der Verein [Vereinsname, L.R.]
fördert mit Öffentlichkeitsarbeit,
Publikationen und der Schaffung von
Begegnungsräumen ein bewusstes
Leben durch Anerkennung des Todes.

Der Ausgangspunkt für die Feminisierung des Berufs ist ein zyklisches Verständnis des Vereins. Dazu gehört die biologische Fähigkeit der Frau, zu gebären und Menschen Leben zu schenken und mythologisch konstruiert auch wieder zu verabschieden. Frau-Sein definiert sich auf diese Weise über biologische Merkmale des weiblichen, gebärfähigen Körpers. Die Wortneuschöpfung des Vereins wird nicht explizit eingeführt, aber über das eigene Aufgabenspektrum deutlich gemacht. Dies geschieht zunächst in metaphorischer Sprache: «Sie betten die Toten in ihre Fähre und bringen sie an die Ufer der Anderswelt». In diesem Sinne sind sie **Wegbegleiterinnen**. Die Symbolik der Totenfähre und des Flusses, den die Toten nach dem Tod überqueren müssen, findet sich in verschiedenen Mythologien. Zumeist handelt es sich dabei um einen Fährmann, wie z. B. in der griechischen Mythologie um den Fährmann Charon. Das Aufgabengebiet wird also zugleich in eine mythologisch tief verwurzelte Tradition und in biologische,

Abbildung 7.2 Prospekt [Vereinsname, L.R.] (Detail, Innenseite)

Bestattung in Frauenhänden

Alle -Kinder, Frauen und Männer – sind von Frauen geboren worden.

Hebammen unterstützen Gebärende, waschen und versorgen Neugeborene.

[Vereinsname, L.R.] kümmern sich um Verstorbene und begleiten Dableibende im Abschied.

Sie betten die Toten in ihre Fähre und bringen Sie an das Ufer der Anderswelt.

Was umfasst das Handwerk einer [Vereinsname im Singular, L.R.]?

Beratung bei letzten Dingen und Wünschen
Tote pflegen, einsargen und aufbahren
Überführung und Bestattung
organisieren Behördenkontakte und Todesanzeige
Gestalten und Leiten der Abschiedsfeier
Letztes Geleit auf den Friedhof oder Abschiedsritual in der Natur

als natürlich gegebene Eigenschaften der Frau eingebettet und erhält somit eine doppelte Legitimation. «Bestattung in Frauenhänden» und das Handwerk grenzen sich implizit von einer männlich dominierten Bestattertätigkeit ab. Die Analyse des Interviews im Hinblick auf Gender zeigt, dass Männer im Interview vor allem in Hinblick auf negative Beispiele vorkommen (so z. B. in einer Erzählung über einen Tag mit einem Bestatter, in der der Bestatter mit der Aussage zitiert wird, dass Bestatterin kein Beruf für Frauen sei, P 42).

In dem Abschnitt über das Handwerk wird deutlich, dass dieses Selbstverständnis nicht nur Verantwortlichkeiten für die Aufgaben im Zusammenhang mit der Versorgung der Leiche umfasst, sondern auch die Gestaltung und Leitung von Abschiedsfeiern. Neben den Aufgaben im konkreten Todesfall geht es auch um die Verbreitung der Ideen in der Vereinsarbeit.

Das Selbstverständnis zeichnet sich nicht primär durch die Mitgliedschaft im Verein aus, sondern durch spezielle biographische Erfahrungen von Berufung und Eignung. Im Interview zeigt sich das Selbstbild entsprechend im Rahmen einer individuellen biographischen Perspektive:

> *bei mir spukte das schon lange im hinterkopf rum, (L: ja) und ähm ich=ich hab beim paddeln dann irgendwann habe ich dann diesen begriff [Vereinsname, L.R.], äh is mir zugefallen und, ähm da ich hab dann angefangen mit mit freundinnen, und auch aus aus meinen ritualkreisen auch erst mal zu gucken, gibts da welche, die auch interesse hätten an dem thema* (MSchäublin, P 9)

Für das Selbstbild ist entscheidend, dass sich der Begriff [Vereinsname, L.R.] aus einer konkreten Situation ergeben hat und dann erst metaphorisch übertragen wurde *(is mir zugefallen und ähm da ich hab dann angefangen*).

Die andere Interviewpartnerin, AWyrsch, formuliert einen Auftrag, der sich aus der eigenen Geschlechtszugehörigkeit ergibt:

> *aber für mich ist es wirklich das, eben auch das zyklische verständnis, und ich merk ja mit meinem eigenem körper wie nah ich diesem bin, ich bin dem viel näher als dem mann, logisch ist mir so geschenkt, ist mir so auf- aufgetragen, und und ich denke, dass das einfach bei bei im umgang mit dem tod eben ganz wichtig ist, dass ich das dass wir frauen das einbringen können* (AWyrsch, P 339)

AWyrsch sieht sich als Frau ebenfalls berufen für die Tätigkeit: *ist mir so geschenkt, ist mir so auf- aufgetragen bin dem viel näher als dem mann logisch ist mir so geschenkt.*

In ihrer Konstruktion wird die Notwendigkeit, Bestatterin zu werden, im Nachhinein über ihre Erfahrung des Zyklischen begründet., die sich für sie im eigenen Körper und in ihrer Berufswahl zeigt.

> *ich hatte rituell überhaupt keine erfahrung nein, ich bin bestatterin geworden eigentlich ähm über den tod meines vaters, wo wir eine ganz tolle ähm bestatterin hatten, die eben auch so als=als frau (L:mhm) äh neues versucht hat und neues gemacht hat, und und da da bei diesem trauergespräch, da habe ich mich einfach bei jedem zweiten satz gehört, wie ich mit den zukünfigen eltern äh gesprochen (L:mhm) habe über die kommende geburt und da am ende des des lebens, es=es waren die gleichen sätze, es war die gleiche intuition die gleiche absicht, äh auch wirklich ähm entschleunigen (L:mhm) ähm, wirklich auch das sinnliche wahrnehmen, was passiert denn eigentlich oder was ist passiert* (AWyrsch, P 21)

Die Berufung als Bestatterin wird über die Evidenz der eigenen Erfahrung mit einer Frau als Bestatterin eines nahen Angehörigen und einer Analogie von Geburt und Tod und Sterben konstruiert. Ihre eigene Hebammentätigkeit wird in Analogie zur Tätigkeit einer Sterbeamme gedeutet. Parallel zu ihrem eigenen Älterwerden verschiebt sich bei ihr das Selbstbild als Hebamme zum Selbstbild als Bestatterin (AWrysch, P 22).

> *unsere konkurrenz ist gratis, also wie macht man sowas, es war von anfang an klar, wir gehen nicht ins ehrenamt (L:mhm) wir wollen ganz klar auf honorarbasis arbeiten, wir wollen davon leben können, wir verstehen den begriff [Vereinsname, L.R.] als berufsbild (L:mhm)* (MSchäublin, P35)

MSchäublin spricht hier an, dass bestatterische Tätigkeiten im Kanton Zürich gratis sind, da sie von den Steuern bezahlt werden. Sie positioniert sich in Differenz zu anderen Akteur*innen im Bestattungswesen (vgl. 9.1). Die Verankerung des Selbstverständnisses als Berufsbild vereint den Wunsch nach Wertschätzung der Tätigkeit durch Entgelt und die innere Bestimmung, anhand derer sie sich in einer historischen und mythologischen Kontinuität als Frauen in der Begleitung der Toten verorten.

MSchäublin versteht ihre Tätigkeit als Beruf und und will sich daher nicht im Ehrenamt positionieren. Hier klingt auch ein politisches Motiv an: Unbezahlte und schlecht bezahlte Arbeit wird mehrheitlich von Frauen geleistet, und als von Frauen geführtes Unternehmen wollen sie sich gegen dieses Ungleichgewicht wenden.

Mit der beruflichen Selbstständigkeit sind auch Fragen der Rentabilität, des Marketings und der Konkurrenz zu anderen Anbieter*innen verbunden (**Marktorientierung**).

7.2 Aufgaben

Aus dem Selbstbild der Begleitung der Toten und der Hinterbliebenen, wie es in dem Prospekt des Vereins beschrieben ist (Abbildung 7.1), ergibt sich ein breites Aufgabengebiet der **Begleitung**, das Beratung und administrative Tätigkeiten im Todesfall, Bestattungshandwerk und Abschiedsrituale umfasst. Zusätzlich gehört zu den Aufgaben «Öffentlichkeitsarbeit, Kulturangebot und Publikationen» für ein «bewusstes Leben in Anerkennung des Todes».

Bei den Aufgaben wird zwischen Handwerk und Ritualen getrennt. Im Interview mit MSchäublin heisst es: *wir wollen zweigleisig fahren* (P 31). Gleichzeitig

werden diese Aufgabenbereiche aber auch zusammengefasst. Unter der Überschrift: «Was umfasst das Handwerk einer [Vereinsname im Singular]?» werden auch «Gestalten und Leiten der Abschiedsfeier, Letztes Geleit auf den Friedhof oder Abschiedsrituals in der Natur» zum Handwerk dazugezählt. Das Bestattungshandwerk umfasst bei ihnen «Beratung bei den letzten Dingen und Wünschen, Tote pflegen, einsargen und aufbahren, Überführung und Bestattung organisieren, Behördenkontakte und Todesanzeige» (Abbildung 7.2).

Im Interview stellt sich heraus, dass die Gruppe keine Überführung organisiert (P 58). Darin zeigt sich eine Differenz zwischen den Wünschen der betroffenen Gruppe und der Organisation des Bestattungswesens in der Schweiz (s. o. 4.2 zur Organisation des Bestattungswesen in der Schweiz).

Die Bedeutung der Aufgabe der **Totenfürsorge** für die Ritualleiter*innen und die Hinterbliebenen wird im Interview betont:

> *in der zeit, also das sterben ist nicht ne geschichte vom vom letzten atemzug, das ist nicht ne sekundengeschichte, das dauert und äh diese qualität zu erfahren und die dann, wenn ich die wahrnehme, die auch zu kommunizieren* (MSchäublin, P 283)

Ihre AUFGABE ist demnach, **Sterben und Tod erfahrbar zu machen**. Die Totenfürsorge bietet für das Erfahren von Sterben und Tod besondere Möglichkeiten, da eine unmittelbare Konfrontation mit dem Tod ermöglicht wird. Die Umsetzung einer «Wachheit des Tuns» (P 59) ist auch eine Übersetzungsleistung. Als Teilaufgabe ergibt sich daraus das Wahrnehmen und Versprachlichen der unmittelbaren Situation, der Gefühle und der Ereignisse. Dabei werden Bewusstheit und Kommunikation, Transparenz, Zeit und Gestaltung hervorgehoben (P 59, P 67, P 100).

Ähnlich wie MSchäublin versteht es auch PKuster als ihre Aufgabe, die Wahrnehmung des Toten und des Toten Körper an die Angehörigen zu vermitteln.

> *da han i wirklich die verstorbene, lüt ufgefordert sie no azulange, über backe streichle über händ streichle, und so de tod spüre im sinn vo kälti spüre, vom tod vom tote mensch* (PKuster, P 48)
>
> *da habe ich wirklich die Verstorbene, die Leute aufgefordert sie noch anzufassen, über die Backe zu streicheln über die Hände zu streicheln und so den Tod zu erfahren im Sinn vom Spüren von Kälte, vom Tod, vom toten Mensch* (PKuster, P 48)

Der Miteinbezug der Angehörigen im Bestattungshandeln wird über die Bedeutung der Todeserfahrung legitimiert. Eine Enttabuisierung des Todes und der

Zuwendung zu den Toten auch in einem körperlichen Sinne stehen an dieser Stelle im Vordergrund.

Als Aufgabe für die Hinterbliebenen heben die Ritualleiter*innen dieser Positionierung hervor, dass sie ihre Toten zu Grabe tragen (M Schäublin, P 80). Die Ritualleiter*innen wie RFischer und PKuster bieten den Hinterbliebenen an, diese Aufgabe ebenfalls zu übernehmen. Weitere Aufgaben, die über die unmittelbare Begleitung der Toten hinausgehen, betreffen das gemeinsame Feiern der Jahreskreisrituale, in denen der eigenen Sterblichkeit und den Ahnen gedacht wird (MSchäublin, P 390).

7.3 Agency

Innerhalb der Darstellung von Agency wird von einer **externen** Wirkmächtigkeit ausgegangen, die sich aufgrund des Todes als Naturereignis ergibt. Die Rhythmen der Natur, zu der auch die körperlich-sinnliche Konfrontation mit dem Tod gehört, werden als ausserhalb der von den Menschen beeinflussbaren Wirklichkeit verstanden. Im zyklischen Vergehen findet der Tod eine Verkörperung. Diese Wirkmächtigkeit zeigt sich auch im weiblichen Körper. Frauen wird daher eher ein Zugang zu dieser Agency zugesprochen. Sie können auf die Rhythmen der Natur besser reagieren und können auf diese Weise als Begleiter*innen der Neugeborenen und der Toten eine **externe** Agency im Wortsinn *verkörpern.*

In ähnlicher Weise, wie der Tod als natürlich konstruiert wird, werden auch Abläufe des eigenen Lebens als natürlich gegeben präsentiert. Im Interview zeigt sich dies über die Präsentation eines passiv-aktiven Handlungsschemas. Ein ähnliches Handlungsschema hat Beate Wegener-Merkle für Interviews mit werdenden Müttern rekonstruiert. Die Interviewpartnerinnen «fühlen sich nicht im negativen Sinne passiv einem unbeeinflussbaren Schicksal ausgeliefert, sondern fügen sich bewusst in natürliche Prozesse ein, die als mächtiger als sie selbst wahrgenommen werden» (Wegener-Merkle 1995: 126).

Im Folgenden führe ich verschiedene Belege für dieses Handlungsschema an. Es zeigt sich z. B. in der Art und Weise wie MSchäublin die Entstehungsgeschichte des Vereins und Unternehmens darstellt:

> *bei mir spukte das schon lange im hinterkopf rum (L: ja) und ähm ich=ich hab beim paddeln dann irgendwann, habe ich dann diesen begriff [Vereinsname, L.R.], äh is mir zugefallen und ähm da ich hab dann angefangen mit mit freundinnen und auch aus aus meinen ritualkreisen auch erst mal zu gucken, gibts da welche die auch interesse hätten an dem thema und au=daraus hat sich dann ne kleine gruppe entwickelt, ähm in der wir uns dann regelmäßig zu sogenannten zukunftswerkstätten (L: mhm) getroffen*

> *haben, also ich hab das angeregt, aber aber die die entstehungsgeschichte war dann wirklich auch nen gruppenprozess* (MSchäublin, P9)

Der Satz könnte wie folgt weitergehen „dann irgendwann habe ich dann diesen begriff […]" -entdeckt, -eingebracht. Sie korrigiert sich hier aber und macht deutlich, dass nicht sie selbst sich als die Urheberin des Vereins und Unternehmens sieht, sondern, dass eine externe Agency den Entstehungsprozess dieser Gruppe ausgelöst habe. Die Wortneuschöpfung des Vereinsnamens ist ihr «zugefallen», kommt also einer Art Berufungserlebnis gleich. Im Vordergrund steht eine konkret erlebte eigene Situation (s. o. 7.1).

Agency erwächst also aus der Erfahrung einer Berufung. Die Berufung [Vereinsname im Singular, L.R.] wird als ein natürlicher Prozess verstanden, dem die Interviewpartnerin aktiv durch die Agentivierung einer Gruppe eine konkrete Gestalt geben kann:

> *ich hab ich hab dann angefangen mit mit freundinnen und auch aus aus meinen ritualkreisen auch erst mal zu gucken, gibts da welche […] ich hab das angeregt, aber aber die die entstehungsgeschichte war dann wirklich auch nen gruppenprozess* (MSchäublin, P9)
>
> *[…] es waren einzelne erfahrungsfelder, die sich bei mir kumuliert haben* (MSchäublin, P 31)

Die Urheberschaft und Durchschlagskraft für das Unternehmen und den Verein schreibt sie nicht sich selbst zu, sondern der Gruppe.

> *ja ja und wir haben eben bei diesem diesem, bei diesem aufbau der [Vereinsname, L.R.] haben wir uns wirklich auch ganz, wir haben ganz viel meditiert miteinander, wir haben viel ritualisiert miteinander, wir haben ähm wir haben gesagt ja, wo lernen wir das bestattungshandwerk, (L:mhm) also einige von uns sind, sind wirklich gegangen, haben sich haben sich ähm möglichkeiten versucht zu erarbeiten, um das zu lernen […]* (MSchäublin, P 46)

MSchäublin beschreibt, dass aus gemeinsamer Meditation und Ritualisierung eine gemeinsame Handlungsmacht und Gestaltungsmacht erwachsen ist, die massgeblich für die Zugehörigkeit zu dieser Gruppe ist. Es wird deutlich, dass einerseits eine spirituelle Praxis und andererseits das praktische Handwerk für die Gruppe wichtig sind. Hier kann folgende These gebildet werden: Aus der Meditation und den gemeinsamen Ritualen erwächst Agency für den Aufbau des Unternehmens. Dies setzt sich bis heute in der Arbeit des Unternehmens fort. Gemeinsame

Aktivitäten des Vereins bestärken die Frauen des zugehörigen Unternehmens, die entgeltlich die rituellen Begleitung der Toten übernehmen.

Das passiv-aktive Handlungsschema zeigt sich auch im Prospekt (Abbildung 7.1) in der Betonung des «Da seins». «Da zu sein» bedeutet, aufnehmend und reagierend auf das Gegenüber einzugehen, ohne dabei voreingenommen gegenüber dem Tod zu sein. Die eigene Agency gründet also auf eine Präsenz («da sein»), die im Angesicht des Todes ihre «Gelassenheit» zur Verfügung stellt. «Sich einlassen», «begleiten», «ermutigen» und «schweigen» gehören zu dieser Agencyform, die implizit einer auf Vernunft und offensiver Erklärung beruhenden Agency gegenübergestellt wird.

Die Auswertung hat weiter ergeben, dass die beiden interviewten Frauen im Zusammenhang mit ihrer Darstellung von Agency aufgrund des Todes oft von «Qualität» sprechen. Der Invivo-Code[1] *Qualität* ist hier ein Synonym für positiv konnotierte Agency, die mit dem Tod verbunden ist und das passiv-aktive Handlungsschema in besonderer Weise herausstellt.

> *qualität vom leben geben und leben auch wieder verabschieden, also diese rückkehr der toten in die ähm in die andere welt, von der wir vielleicht zu zu recht nicht so genau wissen wie sie ist oder was sie beinhaltet (R:mhm), äh aber diese qualität ist für mich ne stark weiblich geprägte qualität* (MSchäublin, P 326)
>
> *in der zeit also das sterben ist nicht ne geschichte vom vom letzten atemzug, das ist nicht ne sekundengeschichte, das dauert und äh diese qualität zu erfahren, und die dann, wenn ich die wahrnehme, die auch zu kommunizieren* (MSchäublin, P 283)

In der Sprache von MSchäublin wird die besondere Sensibilität für den Tod durch den Ausdruck «Qualität» markiert. «Qualität» umschreibt die Sensibilität für die Erfahrbarkeit des Todes. Im ersten Zitat gründet diese Sensibilität der Begleitung auf Weiblichkeit. Im zweiten Zitat bezieht sie sich auf die unmittelbare Erfahrbarkeit des Todes. Qualität ist der Anteil ihrer Arbeit, dem sie eine externe Wirkmächtigkeit zuschreiben und der ihre eigene Handlungsmächtigkeit vergrössert. Durch Ritualisierungen können sie diese Qualität verstärken. Im Jahresverlauf und Gesprächskreisen setzen sie sich stetig mit Handlungen und Gedanken auseinander, die auf das Erfahren dieser «Qualität» abzielen.

Ein weiterer empirischer Beleg für die Verwendung des Codes von Qualität findet sich im Interview im Zusammenhang der Beschreibung der Bedeutung des Lichterfestes, das für sie im Jahreslauf den Beginn einer Zeit markiert, in der die Verbindung zum Tod und zu den Toten besonders spürbar wird: *diese qualität*

[1] Ein Invivo-Code ist ein Code, der wortwörtlich aus dem Interview übernommen wurde (vgl. zu Codes 5.5).

von sich begleiten lassen von den toten (P 440). Trotz dieser spezifischen «Qualität» als einer Nähe zum Tod und zur Geburt bleibt die Postmortalitätsvorstellung vage, und die praktischen und sprachlichen Handlungen sind immer nur eine Annäherung an den Tod.

Eine passiv-aktive Agency beschreibt AWyrsch, die Kollegin von MSchäublin, mit der sie ihren Werdegang als Bestatterin erklärt:

> *ich hatte rituell überhaupt keine erfahrung nein, ich bin bestatterin geworden eigentlich ähm über den tod meines vaters, wo wir eine ganz tolle ähm bestatterin hatten, die eben auch so als=als frau (L:mhm) äh neues versucht hat, und neues gemacht hat und und da da bei diesem trauergespräch 'da habe ich mich einfach bei jedem zweiten satz gehört' wie ich mit den zukünfigen eltern äh gesprochen (L:mhm) habe, über die kommende geburt und da am ende des des lebens es=es waren die gleichen sätze ,es war die gleiche intuition die gleiche absicht, äh auch wirklich ähm entschleunigen (L:mhm) ähm wirklich auch das sinnliche wahrnehmen, was passiert denn eigentlich oder was ist passiert* (AWyrsch, P 21)

AWyrsch thematisiert ebenfalls ihre Berufung als Bestatterin. Sie legitimiert sich als Bestatterin und sieht eine Analogie zwischen Geburtshilfe und Bestattung, die sich auch in ihrer eigenen Berufsbiographie findet (*es waren, die gleichen sätze, es geht darum zu entschleunigen, die gleiche intuition*, P 21) Sie schreibt einer externen Kontrolle eine passive Handlungsmacht zu, die ihr Leben bestimmt. Auffällig dabei ist das *sinnliche Wahrnehmen, was passiert da eigentlich oder was ist passiert*. Die externe Agency kann demnach nur dann erlebt werden, wenn Zeit bewusst wahrgenommen wird, so wie sie das für ihr eigenes Leben und im Besonderen für Geburt und Tod konstruiert. Geburt und Tod bilden als konkrete körperliche Erscheinungsformen in ihrer sinnlich wahrnehmbaren und körperlichen Performanz einen Ausdruck externer Agency. AWyrsch ist davon überzeugt, dass eine externe Kontrolle ihr Leben bestimmt: *ich hab noch nicht gewusst, was wird kommen aber es war mir klar, dass irgendwann kommt irgendetwas* (AWyrsch, P 22). Die biographische Neuorientierung steht ausserhalb einer rationalen Entscheidungsfindung, bei der nicht sie das Leben in der Hand hat, sondern unbestimmte Grössen ihr den Weg weisen. Sie präsentiert also Zuversicht trotz Nichtwissens. Die biographische Neuorientierung erfährt über ihre Konstruktion eine Legitimation, die ausserhalb einer rationalen Entscheidungsfindung steht. Damit erhält die Tätigkeit als Bestatterin die Konstruktion einer Sinnhaftigkeit über die Analogie zwischen Geburtshilfe und Bestattung («es waren, die gleichen Sätze, es geht darum zu entschleunigen, die gleiche Intuition», AWyrsch, P 21) und über die passive Handlungsmacht einer externen Kontrolle.

Für das Agency-Verständnis von MSchäublin und AWyrsch im thematischen Feld NATUR ist konstitutiv, dass Geburt und Tod über die sinnlich-leibliche Erfahrung eines Menschen hinausweisen und nicht vollständig erklärbar sind. Sie sind Teil der Gesetzmässigkeiten der Natur und bieten Zuverlässigkeit. Sie sind eine Konstante und eine externe Wirkmächtigkeit. Dabei geht es darum, sich selbst als Teil dieser NATUR zu sehen.

Ähnlich ist auch für UMeier Natur die treibende externe Kraft. Sie, die Natur, «bietet» (P 719) etwas, und es obliegt ihr als Ritualleiterin, den Teilnehmenden dazu einen Zugang zu verschaffen. Die Ritualleiterin hat hier die Rolle einer Vermittlerin inne. Beobachtungen und Interviews mit Angehörigen bestätigen die Rolle der Ritualleiterin als Vermittlerin zwischen den Kund*innen und der Natur. Die Wertschätzung der Natur und die Integration der Natur in ihr alltägliches Leben werden in ihren Praktiken unterstützt. UMeier spricht zu den Pflanzen und widmet sich in besonderer Weise den Orten. Nach der Beobachtung einer Abschiedsfeier am Vierwaldstättersee am 02.02.15 sagt die Ritualleiterin zu mir, als wir gemeinsam im Zug sitzen, dass sie nachher noch zu der Natur Kontakt aufgenommen habe. Dazu habe sie einen Stein ins Wasser geworfen (Beobachtungsprotokoll 02.02.15), so dass der Verstorbene jetzt gut aufgehoben sei.

7.4 Deutungsmuster

7.4.1 Akzeptanz statt Verdrängung des Todes

Für das Deutungsmuster der Akzeptanz des Todes innerhalb dieser Positionierung wird zunächst wieder die Selbstpräsentation anhand des Beispiels aus dem Prospekt (Abbildung 7.1 und Abbildung 7.3) analysiert. Die gewählte Überschrift «Tod und Abschied im Lebensfluss», die auf der Vorderseite des Faltblatts quer gedruckt ist und sich auf der Innenseite sowie auf der Homepage findet, kann als ein Plädoyer dafür verstanden werden, das Phänomen des Todes und des Abschieds von einer bestimmten Person bzw. von der Welt als zum Leben dazugehörig zu bestimmen. Abschied bezieht sich auf die Hinterbliebenen, die fortan ohne die verstorbene Person auskommen und von daher Abschied nehmen müssen. Gleichzeitig werden Tod und Abschied durch die Vorstellung eines «Lebensflusses» relativiert, die den Tod in ein übergeordnetes (weiter-)fliessendes Geschehen einbettet. Es wird hier ein Umgang mit dem Tod impliziert, der den Tod (im Lebensfluss) akzeptiert und sich gegen das Deutungsmuster «der Verdrängung des Todes in der westlichen Welt» richtet. Weitere Beispiele für dieses

Todesbild finden sich auch in der Selbstbeschreibung und der Zielsetzung des Vereins («In Anerkennung des Todes leben»), die sich auf der Rückseite des Prospektes befinden:

Abbildung 7.3 Prospekt [Vereinsname, L.R.] (Detail, Aussenseite)

In Anerkennung des Todes leben

Wir lassen uns ein und begleiten
in Respekt und Wertschätzung.

Wir horchen und schweigen in die
Wortlosigkeit hinein, ins Unsagbare.

Wir ermutigen, die Ungewissheit
über alles Kommende auszuhalten.

Wir sind einfach da, in offener
Gelassenheit wider alle Vernunft.

Was bezweckt der Verein
[Vereinsname, L.R]

Das Leben verläuft in zyklischer Wechselwirkung von Werden und Vergehen. Dem Tod verstehen wir als natürlichen Aspekts unseres sinnlich-körperlichen Daseins.

Der Verein [Vereinsname] fördert mit Öffentlichkeitsarbeit, Publikationen und der Schaffung von Begegnungsräumen ein bewusstes Leben durch Anerkennung des Todes.

Zunächst fällt die Form der Darstellung auf. Der mit «Anerkennung des Todes» überschriebene Abschnitt erscheint in Versform mit vier Teilen, die jeweils mit «Wir» eingeleitet werden und einen Satz mit ähnlicher Konstruktion einschliessen. Die Botschaft kommt damit programmatisch und eindringlich zur Geltung. Der Text erinnert dabei an politische Statements, die mit Aufzählungen, die mit «Wir» beginnen, überzeugen sollen und die Kompetenzen der Organisation zusammenfassen. Zugleich wecken diese Sätze Assoziationen an ein Bekenntnis, mit dem sich die Autorinnen auf Normen ihrer Einstellungen und Verhaltensweisen in expliziter Weise festlegen. In Anerkennung des Todes

zu leben, bedeutet dabei, eine Haltung in Akzeptanz der Sterblichkeit aller und mit Offenheit und Achtung vor den Toten und den Trauernden einzunehmen. Aus diesen Worten "sich einlassen" geht die Ansicht hervor, die Situation des Todes bewusst anzunehmen, sich Zeit nehmen und «begleiten in Respekt und Wertschätzung». Das Selbstverständnis, das hier den Anschein eines Bekenntnisses hat, folgt weiter der Annahme, dass die Annäherung an den Tod über die bewusste Wahrnehmung einer Unaussprechlichkeit erfolge: «Wir horchen und schweigen in die Wortlosigkeit hinein, ins Unsagbare». Damit kommt der Stille eine besondere Rolle zu, sie wird nicht negativ als das Fehlen von Worten bestimmt, sondern positiv als Möglichkeit einer sprachlosen Auseinandersetzung mit dem Tod. Der Tod wird also nicht verdrängt, sondern soll gerade in seiner Besonderheit als Grenzerfahrung erlebt werden, die verbal nicht definiert werden kann (Wortlosigkeit und Unsagbarkeit) und deshalb mit anderen Mitteln (z. B. mit dem Schweigen) erfahrbar gemacht werden soll. Damit reagiert der Text auch auf den Diskurs zum Umgang mit der Angst vor dem eigenen und fremden Tod und mit der Trauer («Unwissenheit über alles Kommende»; «Gelassenheit wider alle Vernunft») und ist als eine Anleitung zu einem angemessenen Umgang zu verstehen. Der Umgang mit dem Tod, für den hier plädiert wird, widerspricht einem rationalen Verständnis, das vollständig durch Denken, Sprechen und Schreiben ergründbar ist. Die anzustrebende Haltung («Gelassenheit») stellt explizit ein Gegenmodell zu einer vernunftorientierten, auf explizite verbale Kommunikation ausgerichteten Umgangsweise dar. Es wird an Gelassenheit appelliert, die konträr zu einem rationalen Weltbild steht. Dem eigenen Tod und dem Tod eines anderen Menschen mit Gelassenheit zu begegnen, bedeutet, «Unsagbarkeit» und «Wortlosigkeit» in Anbetracht des Todes eines anderen Menschen und der eigenen Sterblichkeit auszuhalten. Im letzten Satz des Textes («Wir sind einfach da, in offener Gelassenheit wider alle Vernunft») wird explizit darauf hingewiesen, dass die Trauernden nicht allein sind, sondern sich auf die Präsenz der Ritualleiter*innen mit ihrer Gelassenheit (auch im Angesicht des Todes: «wider alle Vernunft») verlassen können. Implizit grenzen sie sich gegen eine Haltung ab, die dem Tod keinen Platz einräumt. An dieser Stelle überschneidet sich die Positionierung mit der Positionierung im thematischen Feld DIFFERENZ, die an anderer Stelle vertieft wird (s. u. 9).

Vorherrschend ist auch im zweiten Abschnitt des Prospekts eine hohe Abstraktheit und Deutungsoffenheit der Sprache. Der zweite Abschnitt, der mit dem Titel «Was bezweckt der Verein [Vereinsname im Singular, L.R.]?» überschrieben ist, beginnt mit dem Satz «Das Leben verläuft in zyklischer Wechselwirkung von Werden und Vergehen», bezieht sich also einerseits auf die Jahreszeiten mit ihrem

Werden und Vergehen, die sich fortwährend rhythmisch wiederholen, und gleichzeitig auch auf Geburt und Tod. Diese Grundannahme vom zyklischen Wandel allen Lebens wird hier aber nicht konkretisiert. Sie scheint als selbstverständlich angenommen zu werden.

7.4.2 Körperlichkeit und Wahrnehmung des Todes

Die Aussage «Den Tod verstehen wir als natürlichen Aspekt unseres sinnlich-körperlichen Daseins» schliesst mit der Formulierung des «natürlichen Aspektes unseres sinnlich-körperlichen Daseins» Autor*in und Leser*in in der 1.Person Plural als Betroffene ein und knüpft an die biologische Notwendigkeit von Tod und Sterben an und hebt diese positiv (als «natürlich») hervor. Über die aufwendige Sprache (vor allem die Wortwahl) wird vermittelt, dass die VerfasserInnen sich einer auf Erfahrung beruhenden Definition des Todes berufen und diese Erfahrbarkeit des Todes als gegeben sehen und ihr Tun von hier aus legitimieren. Es positioniert sich eine Wir-Gruppe[2], die den Tod als Selbstverständlichkeit akzeptiert und seine konkreten Erscheinungsformen («sinnlich-körperliches Dasein») hervorhebt. Der Tod wird sowohl über seine Evidenz als natürliches Ereignis als auch über einen Deutungsbedarf dargestellt. Dieser zeigt sich in einer abstrakten und aufwändigen Formulierung, die suggeriert, dass es andere Deutungen des Todes vorherrschend geben muss, denen jetzt die Deutung der Wir-Gruppe gegenübergestellt wird, die sich vor allem aus der «Anerkennung» des Todes (als «natürlich») ergibt. Aus der Betonung des «Wir» geht deutlich hervor, dass die Wir-Gruppe bemüht ist, eine eigenes Deutungsmuster zu etablieren.

Den Tod in das Leben zu integrieren, bedeutet nicht nur das Werden und Wachsen, sondern auch das Sterben und den Tod als Ausdruck von Leben zu verstehen. Das Leben des Einzelnen steht in Beziehung zur zyklischen Wiederkehr der Natur. Das Zyklische zeigt sich in der Betroffenheit bei Sterben und Tod eines Angehörigen, am eigenen Körper der Frau, als eigene Lebenserfahrung mit wiederkehrenden und neuen Ereignissen und über die Beobachtung der Natur. Die Chronobiologie der Natur und des menschlichen Körpers bieten einen festen Rahmen für dieses Weltbild. Körper- und Naturerfahrungen werden affirmativ verstanden und können in der Gemeinschaft verstärkt und durch Ritualisierungen erfahrbar gemacht werden. Bei einem Vergleich zwischen der Positionierung von

[2] Ich verwende den Begriff «Wir-Gruppe» im Sinne von Norbert Elias (1987), weil sich darin das Selbstverständnis einer Gruppe zeigt, dass sich in Abgrenzung zu «Anderen» formiert.

PKuster und MSchäublin ist die Analogie von Leben und Tod augenscheinlich. Bei PKuster geht es weniger um das Zyklische als um die subjektive Erfahrung von Gebären und Sterben. Sie werden als wertvolle Erfahrungen konstruiert. So schildert es PKuster auch explizit:

> *schlüsselerlebnis is vielleicht gsi bei der dritten geburt, da han ich daheime gebore nach zwei spitalgeburten und da hat die hebamme zu mir gseit, weisch bei jeder geburt geht nen moment der himmel uf, und das isch öppas als bestatter kann ich sage bi jedem tod geht der himmel uf, wie au immer das erlebe oder interpretiere, aber öppis passiert da, öppis unbeschrieblichs passiert, wenn ein mensch stirbt öppis schwer in worte zu fassen, und da han ich ganz viel erlebnis natürlich* (PKuster, P 5)
>
> *das schlüsselerbnis war vielleicht bei der dritten geburt, da habe ich zu hause geboren, nach zwei geburten im krankenhaus und da hat die hebamme zu mir gesagt, weisst du, bei jeder geburt geht einen moment der himmel auf, und das ist etwas, als bestatter kann ich sagen, bei jedem tod geht der himmel auf, wie auch immer man das erlebt oder interpretiert, aber es passiert da etwas, etwas unbeschreibliches passiert, wenn ein mensch stirbt, etwas, dass schwer in worte zu fassen ist, und habe ich natürlich viele erlebnisse* (PKuster, P 5)

PKuster konstruiert im Nachhinein ein Berufungserlebnis, bei dem ihr Erleben von Transzendenz[3] während der Geburt zentral ist (vgl. zum Selbstbild von PKuster auch 9.1). Beim Gebären und Sterben geht demach «nen moment der himmel uf» (P 5). Ihre Erfahrungen des Gebärens und vom Erleben von Sterben und Tod als Bestatterin werden in den Kontext von Transzendenz gestellt. Das heisst, dass dieser Bereich nicht bestimmbar ist (und auch nicht bestimmbar sein soll). Gebären und Sterben werden ähnlich wie bei MSchäublin und AWyrsch als Vorgänge beschrieben, denen eine externe Wirkmächtigkeit zugeschrieben wird. PKuster verwendet hier eine religiöse Semantik: Der Himmel erscheint als ein Bereich, der ausserhalb der erfahrbaren Wirklichkeit liegt, wie er beispielsweise im Christentum und seiner Popularisierung verwendet wird. Die Metapher symbolisiert, dass es noch einen anderen, weniger bestimmbaren Bereich gibt, der nicht direkt zugänglich ist, der für die Kräfte von Geburt und Tod verantwortlich ist. Dass dieser Bereich für PKuster weniger bestimmbar ist, zeigt sich darin, dass *öppis unbeschrieblichs passiert, öppis schwer in Worte zu fassen* ist. Die Metapher «Es geht der Himmel auf» weist darauf hin, dass sich Transzendenz, wie auch immer sie aussieht, beim Sterben und im Tod zeige. Transzendenz kann demnach kaum versprachlicht werden. Dieser Topos findet sich auch bei den in dem oben zitiertem Prospekt (Abbildung 7.2, «Wortlosigkeit», «Das Unsagbare»). In der

[3] S.o. zum Transzendenzbegriff 2.1 und zur weitergehenden konzeptionellen Auseinandersetzung o. 11.

Präsentation von PKuster wird der Tod sehr positiv konnotiert. Im Gegensatz zu anderen Ritualleiter*innen wie MSchäublin, UMeier u. a. präsentiert PKuster aber kein zusammenhängendes Weltbild. Sie stellt eine flexible Offenheit im Erleben und Interpretieren dar und wählt zugleich eine religiöse Semantik. **Transzendenz** ist für sie somit **Erfahrung** und weniger eine Glaubensvorstellung. Dieses Muster nimmt sie dann auch bei der argumentativen Beschreibung ihrer Arbeit wieder auf:

> *ich hab die schönste sache erlebt, die tiefste moment sind in der regel dort gsi, wo ma de mensch i sarg ibettet hät vom bett i sarg, oder i mag mi erinneri a e familie, wo würklich dihei so gesunge und in der familie no lieder gsunge und nachher ham mir die frau i sarg i-bettet und das is so heilige moment (mhm) oder göttliche moment, wo wirklich der himmel offe stoht (mhm)* (PKuster, P 37)
>
> *ich habe die schönsten sachen erlebt, die tiefsten momente waren in der regel dann, wenn man den mensch in den sarg eingebettet hat vom bett in den sarg, oder ich erinnere mich an eine familie, die zu hause noch gesungen hat und in der familie noch lieder gesungen hat und nachher haben wir die frau in den sarg gebettet und das ist so ein heiliger moment (mhm) oder göttlicher moment, wo wirklich der himmel offen steht (mhm)* (PKuster, P 37)

Hier zeigt sich eine Schönheit des Todes (*heilige oder göttliche Momente, Himmel*, P 37). Die grössten Überschneidungen finden sich zwischen MSchäublin und PKuster an dieser Stelle, da sie beide in der rituellen Begleitung des Todes auch eine Möglichkeit der Erfahrung von Transzendenz sehen. Die zitierten Ausschnitte (PKuster, P 5, P 37, P 39) verdeutlichen, dass die Ritualleitende den Angehörigen ermöglichen möchten, dass sie eine Todeserfahrung machen. Dabei geht es um das Ermöglichen eines individualisierten Erlebens (oder Erahnens) von Transzendenz. Transzendenz wird von P. Kuster als *heilig* oder *göttlich* und als *tief* (P 39) empfunden. Der Tod wird als friedvoll beschrieben, und es wird eine Ähnlichkeit zwischen tiefem Schlaf und Tot-Sein hergestellt. Dem Tod wird die Bedrohlichkeit genommen, und er wird ästhetisiert. Es scheint, dass sich aus dem eigenen Erleben von Todeserfahrungen auch der Wunsch der Ritualleiterin ergibt, das Erleben einer Todeserfahrung weiterzugeben.

7.4.3 Zyklisches Weltbild[4] und Weiblichkeit

Das in diesem Abschnitt zu besprechende Deutungsmuster wurde über die Interviewanalyse und den Besuch von zwei Jahreskreisritualen sowie Gesprächskreisen genauer analysiert. In diesem Kontext finden sich noch weitere Postmortalitätsvorstellungen. Dabei wird deutlich, dass sich diese Diskurstraditionen von traditionellen religiösen Hegemonialtraditionen (vgl. Zander 2015: 42–46) abgrenzen und es darum geht, einen anderen Diskurs fortzuschreiben, dem ebenfalls eine Kontinuität zugesprochen wird. Dazu ist die Rede von der «Anderswelt» (*von der wir vielleicht zu recht nicht so viel wissen oder was sie beinhaltet,* P 325) und der Metapher eines Vorhanges, der zwischen der «diesseitigen Welt» und der «Anderswelt» besteht:

> *ist wieder die alte vorstellung, dass eben ähm der vorhang der diesseitigen welt gerade an diesen ähm an diesen festen festen, also an diesen jahreskreismomenten ähm, dass der übergang sehr transzendent ist* (MSchäublin, P 440)

Der Ausdruck «Vorhang der diesseitigen Welt» impliziert als Gegenüber des Diesseits das Jenseits. Die Tradition von Jahreskreisfesten wird über die Vorstellung legitimiert, dass sich im Wechsel der Jahreszeiten das Jenseits in unterschiedlichen Formationen zeigt. Mit dem Begehen von Jahreskreisfesten knüpfen MSchäublin und andere Ritualleiter*innen an das Spektrum alternativ-religiöser Milieus an, in denen Jahreskreisfeste begangen werden. Im Ritual zum Frühlingsanfang der Gruppe um MSchäublin wird ein zyklisches Verständnis des Todes z. B. über die Gebärdenmeditation unter Berücksichtigung der Hände und Arme (als Gesten der Öffnung und Schliessung) und durch einen zugehörigen Sprechgesang verkörpert: «Dort ist mein Halt, aus der Gestalt, strecke mich aus, lasse los, finde zurück nach Haus», Beobachtung v. 08.04.18). MSchäublin deutet den Frühlingsanfang als Öffnung des Körpers zum Leben und zum Tod. Der Tod wird als Zuhause dargestellt.

Die mythologische Figur der Frau Holle und die heilige Verena (s. o. 7.4.3) sind weitere Referenzen, die an verschiedene Traditionen des kulturellen Kontextes anknüpfen. Das verbindet die Figur der heiligen Verena, einer lokalen mythologischen Figur des Katholizismus, mit der Figur der Frau Holle, einer

[4] Schmidt-Lux (2008: 76–81) grenzt die Begriffe Weltanschauung-Weltbild-Weltsicht voneinander ab. Der Begriff Weltbild umfasst nach Weber nur die Erklärung für einen Teilbereich der Welt (Weber 1988:63, zitiert nach Schmidt-Lux 2008: 77). Dagegen hat der Begriff Weltanschauung den Anspruch, totalisierende Aussagen über die Welt zu treffen (ebd.). Weltsichten beziehen sich auf die ganz individuelle Deutung der Welt (ebd.: 80).

Märchenfigur, die auch in keltischen und germanischen Mythologien vorkommt und vielfach überliefert eine reiche Rezeptionstradition aufweist.

Zur Rezeption der heiligen Verena erzählt MSchäublin im Interview von der lokalen Mythologie, die sich für sie vor allem über ein Loch in der Felswand ausdrückt:

> *also das is nur noch ein ganz kleines loch, früher war das ne höhle, wo die hebammen von solothurn die seelen der der neugeborenen abgeholt haben, und da steht jetzt die martinskapelle davor und un ähm verteidigt äh ähm beengt, verunmöglicht die matriachale geschichte, ähm aber die da das volk hat sich ein kleines loch ähm ergriffen und das ist ganz abgegriffen (I: mhm)* (MSchäublin, P 229)

Frau Holle wird im Interview als eine Figur eingeführt, die eine Verbindung zur «Unterwelt» habe und in beiden Welten zu Hause sei. Sie wird über den Holunder verkörpert:

> *ähm der holunder wird bei uns mit der mit der figur der frau holle verknüpft, (L: ja) ja und die frau holle ist ne figur ne mythologische figur, wenn wir zu der wollen müssen wir in die unterwelt absteigen, aber sie lässt es auch schneien, also sie ist in beiden welten (L: mhm) zuhause, oberwelt und unterwelt, und diese de- de-der holunder macht diese verbindung zwischen unterwelt und oberwelt (L: ja ja) mit diesem weichen mark, wo eben diese verbindung sehr durchlässig ist, und äh deshalb das verbrennen von holunder* (MSchäublin, P 188)

MSchäublin fährt mit einer Anekdote über das Holundervebrennen aus ihrer Kindheit fort:

> *wer holunder verbrennt, findet Verbindung zu den Ahnen, das hab ich als kind im emmental gelernt, da hat mir der bauer gesagt, wenn du holunder verbrennst, ähm er hat mir das ein bisschen als warnung gesagt, weil dann kommen die geister* (MSchäublin, P 189)

Die Praxis des Holunderverbrennens wird demnach mit zwei konkurrierenden Deutungen versehen. MSchäublin stellt der mythologisch-weiblichen Tradition des Ahnenglaubens eine patriarchalische Deutung des Geisterglaubens gegenüber.

Das hier zugrundeliegende Verständnis von Spiritualität und Weiblichkeit soll im Folgenden genauer analysiert werden. Die Deutungen lassen sich dem Differenzfeminismus[5] zuordnen. Die konkrete Bedeutung von Weiblichkeit für die

[5] Im Zentrum des Differenzfeminismus entwickelt sich aus der Annahme eines biologischen Unterschieds zwischen Mann und Frau auch ein Unterschied auf sozialer Ebene. Der Differenzfeminismus konstruiert die «Natur der Frau» über die Ablehnung eines rationalen und

Positionierung der Vereinsfrauen zeigt die Antwort auf meine Nachfrage zur Notwendigkeit des Frauseins als Begleiterin der Toten,[6] auf die MSchäublin antwortet:

> *is gar keine frage (1) für mich, is es für mich, is es wirklich so, also da knüpfe ich an m-mein eigenes kulturelles interesse an, und auch an meine ritualerfahrungen, die unterdessen doch ähm, oder auch an meine weibliche spiritualität mit den jahreskreis mit den jahrekreisfesten, also dieses zyklische verständnis äh vom vom gebären und auch eben wieder vom bestatten* (MSchäublin, P 324)
>
> *[…]*
>
> *und diese qualität vom leben geben, und leben auch wieder verabschieden also diese rückkehr der toten in die ähm in die andere welt, von der wir vielleicht zu zu recht nicht so genau wissen, wie sie ist oder was sie beinhaltet (R:mhm), äh aber diese qualität ist für mich ne stark weiblich geprägte qualität, also in diesem zyklischen verständnis* (P 326)
>
> *also diese nähe zu zyklischen lebensverständnis ist für mich eigentlich, is für mich als frau auch physisch näher, und ähm ich gehe doch sehr davon aus, und da gibts auch sehr viele hinweise drauf, dass die aufgabe des bestattens früher genauso wie die aufgabe der hebammen eben auch in frauenhänden lag* (P 327)

Aus diesen Sequenzen geht über die konkrete Frage nach der Bedeutung des Frauseins als Begleiterin der Toten das umfassende zyklische Lebensverständnis dieser Gruppe hervor.

Die Antwort auf die Frage der Notwendigkeit des Frauseins findet sich in dieser Aussage:

> *qualität vom leben geben und leben auch wieder verabschieden, […] aber diese qualität ist für mich ne stark weiblich geprägte qualität, also in diesem zyklischen verständnis* (MSchäublin, P 326)
>
> *ich empfinde das wirklich so, dass die geschlechtlichkeit ähm an den rändern des lebens nicht mehr die gleiche dynamik hat* (AWyrsch, P 346)

---

objektiv messbaren Verständnisses sowie über die Betonung von Subjektivität und Natur bzw. «eigentlicher» Natur der Frau (vgl. Trumann 2002: 95).

[6] *I: ((lachend)) ja: ähm was uns auch noch interessieren würde, sie sind ja als begleiterinnen jetzt frauen und auch in dem was sie erzählt haben oder in der geschichte der [Vereinsname, L.R.] oder so, ist das ja auch sehr wichtig ja das sind ja frauenkreise gewesen. können sie da vielleicht noch ein bisschen mehr erzählen darüber erzählen warum sie als frauen eben diese aufgabe erledigen, es könnten ja auch männer sein.* (Interviewerin II, P 322).

Frauen sind demnach für die Begleitung der Toten aufgrund ihrer Weiblichkeit besonders geeignet, die sich nicht nur durch eine besondere Fähigkeit des Leben-Spendens auszeichnet, sondern auch des Leben-Verabschiedens auszeichnet. Es deutet sich an, dass nicht nur das Gebären, sondern auch das Begleiten der Toten biologisch verstanden wird. Darüber hinaus fällt bei Betrachtung des Anfangs des Arguments auf, dass Weiblichkeit in einem holistischen Sinne verstanden wird:

> *also da knüpfe ich an m-mein eigenes kulturelles interesse an und auch an meine ritualerfahrungen, die unterdessen doch ähm oder auch an meine weibliche spiritualität mit den jahreskreis mit den jahrekreisfesten, also dieses zyklische verständnis äh vom vom gebären und auch eben wieder vom bestatten* (MSchäublin, P 324)

Weiblichkeit bezieht sich somit neben biologischen Merkmalen auch auf soziale Aspekte. An dieser Stelle kann rekonstruiert werden, dass sich MSchäublin in ihrer Selbstpositionierung klar als eine Akteurin präsentiert, deren kulturelles Interesse und rituelle Praxis als weiblich konnotiert werden können. Es sind demnach spezifische Ritualerfahrungen und Deutungen, die als weiblich interpretiert werden. Wie sich genau aus dem kulturellen Interesse und der Ritualerfahrungen die Bedingung des Frauseins für die Tätigkeit der Begleitung der Toten ergeben hat, wird an dieser Stelle im Interview allerdings nicht deutlich. Aus anderen Stellen im Interview lassen sich aber Rückschlüsse darüber ziehen, was hier mit kulturellem Interesse und Ritualerfahrungen gemeint sein kann: Ritualerfahrungen werden in einer Gruppe von Frauen gemacht. Diese Konstruktion von Weiblichkeit ist weniger systematisch als erfahrungsbasiert. Für MSchäublin sind es einzelne Erfahrungen ihres Lebens (P 13, 14), die zur Konstruktion als Vereins- und Unternehmensfrau geführt haben: Basisritualerfahrungen und Visionen, *die sich bei mir so kumuliert haben* (P 31). Unter Berücksichtigung anderer Interviewstellen und Beobachtungen von Jahreskreisfesten lässt sich festhalten, dass hier soziale, kulturelle und biologische Aspekte im Sinne einer holistischen Deutung einer körperlich-sinnlichen Erfahrung gedeutet werden. Diese körperlich-sinnliche Erfahrung wird als ein Ausdruck des Weiblichen verstanden. In diesem Sinne wird z. B. die Figur der heiligen Verena von Solothurn, die Fruchtbarkeit symbolisiert, als ein kulturgeschichtliches Exempel des Körperlich-Sinnlichen verstanden.[7] Sie wird als «Seelenhebamme» bezeichnet, da sie der Mythologie nach die Seelen der Neugeborenen holt (Beobachtung v. 08.04.18). Die Stärkung des Körperlich-Sinnlichen verbindet alle Bereiche: Spiritualität, Kultur und Rituale und Bestattungshandwerk. Weibliche Spiritualität grenzt sich

[7] Vgl. zur Heiligen Verena von Solothurn https://www.heiligederschweiz.ch/verena/, letzter Zugriff: 07.08.2019.

dabei von einer männlich konstruierten Religiosität ab. Weibliche Spiritualität, so wie sie MSchäublin und die Mitglieder dieser Gruppe verstehen, beruft sich auf verschiedene Traditionen und vermeidet die Zuordnung zu einer spezifischen Tradition. Dennoch sind Jahreskreisfeste konstituierend für ihre Konzeption von weiblicher Spiritualität. Wichtig ist hier, dass es sich um die Proklamation einer spezifisch eigenen Tradition handelt, wie es z. B. durch *mein eigenes kulturelles Interesse* markiert wird. Weibliche Spiritualität zeichnet sich durch ein zyklisches Verständnis vom Gebären und auch eben wieder vom Bestatten aus, welches durch eine Hintergrundkonstruktion[8] erläutert wird, aus der ein Todesbild hervorgeht, das den Tod zyklisch versteht:

> *also das- das wir haben ja diese komische idee, dass der tod dem leben gegenüber stehen würde oder entgegen stehen würde, so ist es ja nicht, es ist ja der tod steht ja der geburt gegenüber und nicht dem leben, beides ist leben, alles ist leben (L:mhm), aber das gegenüber des todes ist die geburt, das ist ja ne nen fehlschluss, zu meinen das gegenüber des todes sei das leben, also das ist ja nicht der punkt* (MSchäublin, P 325)

Im zyklischen Weltbild werden Geburt und Tod als in enger Verbindung gedeutet. Das Leben schliesst Geburt und Tod mit ein. Der Tod wird als ein dem Leben ebenbürtiger Bereich verstanden. Tod ist nach dieser Deutung Teil des Lebens. Daran kann dann die Idee der weiblichen Qualität des Leben-Gebens und -verabschiedens anschliessen:

> *und diese qualität vom leben geben und leben auch wieder verabschieden, also diese rückkehr der toten in die ähm in die andere welt, von der wir vielleicht zu zu recht nicht so genau wissen, wie sie ist oder was sie beinhaltet (R:mhm), äh aber diese qualität ist für mich ne stark weiblich geprägte qualität, also in diesem zyklischen verständnis* (MSchäublin, P 326)

Der Tod wird an dieser Stelle *als Rückkehr in die andere welt verstanden*, die weiblich geprägt ist. Die Rede von Rückkehr weist Geburt und Tod den gleichen Ursprungsort zu. Damit umschreibt MSchäublin den *Tod als andere Welt* und grenzt sich von anderen Deutungsmustern ab wie z. B. Himmel oder Hölle. Zugleich macht sie deutlich, dass sie akzeptiert, nicht so genau zu wissen, was nach dem Tod kommt und dass sie die Möglichkeit sieht, dass der Tod durch eine externe Wirkmächtigkeit bestimmt ist (*zu recht nicht so genau wissen, wie sie*

[8] Eine Hintergrundkonstruktion bezeichnet bei Fritz Schütze einen Einschub einer Argumentation in einen laufenden Erzählfluss (Schütze 1987: 180). An dieser Stelle wird eine Argumentation in eine Argumentation eingeführt.

ist oder was sie beinhaltet) und dass die Lebenden keine genauen Vorstellungen von Postmortalität haben. Des Weiteren macht sie deutlich, dass die Begleitung der Toten durch eine weibliche Wirkmächtigkeit bestimmt ist. Hervorzuheben ist auch, dass der Begriff Spiritualität im Interview nur im Zusammenhang mit der Begründung der Ausschliesslichkeit des Geschlechts als Frau vorkommt: *da knüpfe ich an* […] *oder auch an meine weibliche spiritualität mit dem jahreskreis* (P 325).

Aus diesen Aussagen schliesse ich, dass sich MSchäublin vor allem über ihr Handeln (ihre Fähigkeiten in der rituellen Begleitung des Todes) legitimieren möchte und nicht so sehr über ein ausdifferenziertes Weltbild. Dazu passt auch ihr handlungspraktischer Ritualbegriff *"das, was es zu tun gibt"*. Darin spiegelt sich ein Verständnis von Spritualität wieder, das auch in neueren Ritualisierungskonzepten vorkommt (s. o. 3.1.2). Die Positionierung im Thematischen Feld Differenz zeigt an dieser Stelle ein Spannungsfeld zwischen Marktorientierung und eigener Spiritualität. Die eigene Spiritualität soll im Kontakt mit den Kund*innen nicht im Zentrum stehen (s. u. 9.4).

Dem zyklischen Weltbild und der spirituellen Weiblichkeit steht im Interview dann abermals das Patriachat (wie auch schon bei der Tradition des Holunderverbrennens, s. o. 7.4.2) gegenüber. Denn die Bedeutung von Weiblichkeit für den Beruf der Begleitung der Toten (und der Neugeborenen) mündet dann in die Argumentation einer historischen Kontinuität.

> *mhm und da gibts sehr viele belege (L:mhm) dafür, dass es so ist und so war, und da glaub ich, da hat jetzt einfach das patriachat eben äh die hebammen bedroht, aber nicht auszurotten vermocht aber die technische entwicklung der letzten, in den letzten vielleicht hundert jahren hat dafür gesorg, dass die frauen in der bestattung absolut ähm äh ausgeschlossen wurden, und das find ich falsch und ich find das geht schon darum, das wieder zurück zunehmen (R:ok)* (MSchäublin, P 327)

Männer und Technik werden demnach dafür verantwortlich gemacht, dass Frauen in der Bestattung systematisch ausgeschlossen wurden. Die Argumentation schliesst mit der Behauptung, dass sowohl der Beruf des Bestattens als auch der Beruf der Hebamme historisch Frauenberufe gewesen seien, so dass die heute in diesen Berufen tätigen Frauen für sich eine historische Kontinuität beanspruchen können (P 327).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Verständnis der Vereinsfrauen von Naturspiritualität zirkulär zu verstehen ist. Das Weltbild wird über Evidenz am eigenen Körper, im Jahreslauf der Natur und zugehörigen Festen und in einer kulturhistorischen Kontinuität des Berufs und einer weiblichen Spiritualität konstruiert. Das Weltbild des Zyklischen ist als holistisch zu verstehen, da es sich

auf nahezu alle Bereiche des Lebens anwenden lässt. Ihr Verständnis des Todes ist zyklisch. Frauen sind also demnach «Wegbegleiterinnen des Todes», da sie biologisch und kulturhistorisch eine Sensibilität für den Tod mitbringen und die Toten und Hinterbliebenen auf ihrem Weg begleiten. Diese Deutung kann auch dem Differenzfeminismus zugeordnet werden.

Den Tod im Zusammenhang des **zyklischen Weltbildes** zu verstehen, bedeutet, ihn nicht als ein Ereignis am Lebensende, sondern ihn als in die äusseren (Jahreslauf) und die inneren Rhythmen (Körper und eigenes Altern) des Lebens eingebettet zu verstehen. Somit ist der Tod bereits erahnbar und durch die Gewissheit der zyklischen Wiederkehr auch bejahend und alzeptierend anzunehmen. Für die Praxis der Vereinsfrauen bedeutet die Vergegenwärtigung des zyklischen Weltbildes, Rituale im Jahresslauf zu begehen.

7.4.4 Transzendenz über Natur[9]

Trotz der Vagheit der Postmortalitätsvorstellung eines «zyklischen wiederkehrenden Wandels» bietet dieses Weltbild den Akteur*innen Gewissheit und Vertrauen, das ausserhalb der eigenen Agency liegt.. Besonders an den sog. Jahreskreismomenten (P 440) wird das zyklische Lebensverständnis erfahrbar. An Hand der beobachteten Jahreskreisrituale und die Interviewstellen, in denen über diese Rituale gesprochen wird, lässt sich das Deutungsmuster des Zyklischen weiter konkretisieren. Die Jahreskreisfeste knüpfen an germanische und keltische Tradition an und bedienen mythologische Traditionen (Figuren und Orte wie z. B. die lokale Tradition der heiligen Verena von Solothurn).

Im Interview reflektiert MSchäublin besonders über ein Fest zum Beginn des Winters:

> *für viele menschen ist es eben schwer, ähm in der trauer in die dunkle zeit einzusteigen, weil sie einfach auch schiss haben vor der dunklen zeit, und diese diese qualität von sich begleiten lassen von den toten, weil die sind ja nicht einfach nur weg, sondern da gibt ja auch noch eine präsenz, mindestens eine erinnerte präsenz, also eine innere präsenz und an diese innere präsenz anzuknüpfen* (MSchäublin, P 429)

An dieser Stelle führt sie das «Lichterfest» zum 1.November ein, das den Einstieg in die dunkle Zeit markiert. Es gehört zu den Jahreskreisfesten. Es ermöglicht nach ihrer Deutung einen Zugang zur Trauer. Trauer wird an dieser Stelle analog zur Jahreszeit des Winters betrachtet. Trauern kann gleichzeitig auch bedeuten,

[9] Zur Diskussion um die Einordnung der hier verwendeten Konzepte s. u. 11.

sich von den Toten begleiten [zu, L.R.] lassen. Damit findet eine Versinnbildlichung eines Gefühls durch den Bezug auf Natur und Jahreszeit statt. Die Jahreszeit des Winters bietet in diesem Sinne Gelegenheit für das Erleben der Präsenz der Verstorbenen.

> *diese dieses qualität von sich begleiten lassen von den toten, weil die sind ja nicht einfach nur weg, sondern da gibt ja auch noch eine präsenz mindestens eine erinnerte präsenz, also eine innere präsenz und an diese innere präsenz anzuknüpfen und zu sagen, ok ähm da können zwar keine verbalen antworten mehr kommen, aber es gibt die sprache des herzens, und des ist einfach die, die können wir nur entwickeln, wenn wir wirklich uns auf die stille und das verinnerlichte nach innen schauende und das erinnern einlassen* (MSchäublin, P 430)

Tod wird als Dunkelheit mit der Möglichkeit zur Begegnung mit den Toten präsentiert. Trotz Schmerz über den Verlust einer nahestehenden Person geht es hier nicht um Stillstand, sondern auch um Begegnung und Erinnerung. Es bleibt offen, was genau mit *da ist auch begegnung möglich* gemeint ist: Möglich ist, dass es sich dabei um eine Begegnung mit der verstorbenen Person, mit sich selbst oder mit anderen Menschen innerhalb der Gruppe der Trauernden handelt. In die dunkle Zeit einzusteigen, bedeutet in diesem Sinne, sich nach innen zu orientieren, während es entgegengesetzt in der Jahreszeit des Frühlings («Begrüssen des Frühlings») darum geht, sich nach außen zu öffnen. Daraus ergibt sich, eine Vorstellung, dass sich neben der Natur auch die Emotionen im Laufe des Jahres verändern. Ähnlich wie sich die Natur im Winter zurückzieht, zieht sich auch der Mensch zurück.

Ich selbst habe das Lichterfest der Vereinsfrauen am 01.11.2016 (Allerheiligen) teilnehmend beobachtet ebenso wie auch das Frühlingsfest am 08.04.18 Die Ausführungen der Beobachtungen sollen die Interviewstellen und ihre Deutung ergänzen. Eine Beschreibung des Ablaufs gibt Aufschluss darüber, wie das Lichterfest konkret gestaltet wird und wie die oben ausgeführten Vorstellungen über den Wandel der Jahreszeiten in der konkreten Begleitung der Toten und Angehörigen zum Ausdruck kommen.

Zunächst standen ca. 30 Personen um eine Lichterspirale aus Lichtern aus ausgehöhlten Herbstreben und anderen Naturmaterialen (z. B. Holzschiffchen mit Kerzen). Die Lichter symbolisierten die Verstorbenen des ausgehenden Jahres, die die Mitarbeiterinnen des Vereins «begleitet» hatten sowie weitere Lichter für Verstorbene anderer Jahre. Die drei Mitarbeiterinnen lasen zu Beginn einen Text vor, in dem es um Verbindungen zwischen der diesseitigen Welt und der Anderswelt geht. Der Inhalt des Textes lässt sich wie folgt zusammenfassen: Das Fest werde gefeiert, um in eine «Zwischenzeit einzutauchen», die mit dem 1.

November beginne. Es gehe in dieser Zeit und im Fest darum, sich an die Toten zu erinnern, sich mit ihnen zu verbinden und die Verstorbenen in das «Reich der Toten» zu entlassen. Die Jahreszeit sei eine Zwischenzeit, die daran erinnere, dass beide Welten, die Welt der Lebenden und die der Toten, nicht immer voneinander getrennt gewesen seien. Auch heute noch gehe es deshalb darum, die Verbindungen und Beziehungen zwischen beiden Welten zu spüren. Zwischen den Textteilen singen die drei Mitarbeiterinnen ein Lied, dass dazu diene, sich mit der Ahnenseele zu verbinden. Die Strophen bringen Vergänglichkeit, überdauernde Zeit und Erinnerung(en) zum Ausdruck, bleiben aber recht vage. Die Anwesenden werden aufgefordert, den Refrain mitzusingen. Er lautet: «Dunkle Zeit, Wurzelzeit, führ mich hin, mich zu besinnen, wer ich bin». Der Ausdruck «Wurzelzeit» weist auf eine Zeit hin, in der man sich mit der Vergangenheit, den (eigenen) Wurzeln auseinandersetzt. Diese Zeit bietet demnach eine besondere Empfänglichkeit dafür, über die eigenen Ahnen nachzudenken und dabei Erkenntnisse über sich selbst zu gewinnen.

Als das Lied zu Ende ist, werden die Anwesenden angeregt, über die etymologische Bedeutung des Wortes *Enkel* nachzudenken, das etymologisch von «Ahnen» abgeleitet sei. Dann werden die Namen aller Verstorbenen des ausgehenden Jahres vorgelesen (darunter auch der Name eines Kindes, das an eben jener Stelle im Sommer im Fluss ertrunken ist, und schliesslich werden die «Seelenschiffchen» auf den Fluss gesetzt (vgl. Beobachtungsnotizen v. 01.11.2016). Die Metapher der Ahnenseele verdeutlicht eine vage Postmortalitätsvorstellung und eine Ahnenverehrung. Der Begriff «Ahnenseele» ist im Singular und suggeriert damit, dass es eine Ahnenseele gibt, die übergeordnet die Seelen aller Ahnen vereint. Es kann damit eine Seele gemeint sein, zu der alle Seelen zurückgehen.

Das Lichterfest wird mit Merkmalen des 'Traditionalismus' ritualisiert (s. o. 3.1.2). Hinweise auf die traditionelle Einbettung des Festes und der Hinweis auf die Ahnen tragen dazu bei.

NATUR ist bei MSchäublin und der Gruppe vor allem in Form der zyklischen Wiederkehr präsent. Für andere Ritualleitende sind Todesbilder, bei denen Naturkonzepte im Vordergrund stehen, ebenfalls eine wichtige Ressource ihrer Positionierung in Bezug zum religiösen Feld.[10] Ähnlich wie der Tod als *a priori*

[10] In Religion und Spiritualität finden sich Naturkonzepte in unterschiedlichsten empirischen Ausprägungen. Ich spreche hier von einer Positionierung in Bezug zum religiösen Feld, da in den meisten Fällen von Ritualleitung keine direkte Positionierung im religiösen Feld stattfindet und die Ritualleiter*innen sich eher als ausserhalb dieses Feldes verorten. Einige verorten sich flexibel zum und im religiösen Feld. D. h. dass sie je nach Kund*innen mal mehr oder weniger religiöse Semantiken in ihren Ritualisierungen aufgreifen.

gesehen wird, der externen Gesetzmässigkeiten folgt, die in der Natur verankert sind, bauen die Deutungsmuster einiger Ritualleitender auf einer Vorstellung von Natur als einer vom Menschen nicht geschaffenen Umgebung auf. NATUR ist in den Vorstellungen ein weiter Begriff, der sich sowohl auf die unmittelbare Umgebung in ihren Details als auch auf eine alles einschliessende kosmologische Vorstellung beziehen kann. Im Folgenden werden weitere Beispiele anderer Ritualleiter*innen genannt, die sich ebenfalls durch eine kosmologische Reichweite innerhalb der Vorstellung auszeichnen. Für diese Konzepte ist einerseits eine Abstraktheit von Transzendenz ausschlaggebend und gleichzeitig bestimmend, dass sich Transzendenz unmittelbar in der Immanenz zeigt. An anderer Stelle habe ich das Konzept von immanenter Transzendenz bereits diskutiert (Ruther 2016).

Diese Vorstellungen sind geistesgeschichtlich an viele Traditionen anschliessbar und werden von den Ritualleitenden mit Schlagwörtern und Erklärungen versehen, die nicht besonders trennscharf sind. Das mag in vielen Beispielen von den Ritualleiter*innen so gewollt sein (s. u. 10 «rituelle Flexibilität»). Gemeinsam ist diesen Vorstellungen, dass sie Tod und Leben in einem über das Individuum hinausgehenden Zusammenhang als sinnhaftes Ganzes verstehen und somit holistisch deuten, da die sehr abstrakten und umfassenden Konzepte über konkrete Naturerscheinungen vereinfacht werden. Dazu zählen z. B. Astrologie, Auferstehung und universelles Bewusstsein.[11] Ich fasse sie als naturreligiöse Deutungen auf (s. o. 2.4.2). Sie haben gemeinsam, dass sie das Hier und Jetzt in eine Zukunft transzendieren und von einem nie endenden Kreislauf und einer sich immer wieder erneuernden Natur ausgehen.

Ein besonders anschauliches Beispiel für eines dieser Deutungsmuster, bei dem das christliche Konzept der Auferstehung in der Natur kontextualisiert wird, findet sich bei UMeier:

> *nur am grab dann hol ich auch voraus so zweige mit knospen dran verschiedendster art und verteile die dann am schluss vor allem, wenn sie vielleicht, wirklich es ist jemand krank, und und die trauer ist gross, der verlust ist gross, sie können sich hier noch einen ast auslesen [aussuchen, L.R.], weisst dann hab ich die ganze auferstehung ohne irgendwelche dog- dogmatik, damit sie nicht mit leeren händen nach hause gehen müssen, und es ist so etwas wohltuendes diese knospen, die brauchen etwas zeit, so genau wie ihre trauer und sie wissen noch nicht, was aus der knospe kommt genau wie*

[11] An dieser Stelle werden die emischen Konzepte der Ritualleiter*innen genannt. Der Bezugspunkt des Weltbildes von RGianelli ist die Astrologie. UMeier bezieht sich auf das Konzept der Auferstehung. GGeiger und HBischof verwenden das Konzept universelles Bewusstsein.

> *aus ihrer trauer 'irgendwann im frühling kommt etwas, stellen sie sich nur ein, lassen sie sich überraschen' und das ist genial (1) ja was die natur bietet* (UMeier, P 237)

Sprachlich wechselt die Interviewte zwischen der Beschreibung einer Situation und der Argumentation. Sie wechselt in der Darstellung zwischen ihrer Perspektive als Ritualleitende und der Perspektive der Trauernden und schliesst mit einer Evaluation der Natur (*und das ist genial (1), ja was die natur bietet*):

> *sie können sich hier noch einen ast auslesen [aussuchen], weisst dann hab ich die ganze auferstehung ohne irgendwelche dog- dogmatik, damit sie nicht mit leeren händen nach hause gehen müssen* (UMeier, P 237)

UMeier bietet für die wachsenden Zweige die Deutung der «Auferstehung» an. Damit verwendet sie eine christliche Semantik, zeigt aber auch, dass sie sich von einer theologischen Deutung abgrenzt. Sie wird nicht mit Jesus Christus in Verbindung gebracht und einer Hoffnung aller Gläubigen, selbst aufzuerstehen (*die ganze auferstehung ohne irgendwelche dogmatik*). Auferstehung wird im Sinne einer zyklischen Naturdeutung zu einem immanenten Geschehen und entfaltet sich in der konkreten sich verändernden Natur und in der Veränderung der Trauer. Anhand der Zweige, die mit den Knospen das Wachsen verdeutlichen, werden Tod, Trauer und Schmerz transzendiert und die Auferstehung konkretisiert. Die Zweige, die die Trauer symbolisieren, werden in den Zusammenhang einer zugesagten Transformation gestellt. Durch die Verwendung der direkten Rede und des Imperativs, adressiert an die Trauerenden, vermittelt UMeier mir als Interviewerin an dieser Stelle einen Eindruck davon, wie sie im Abschiedsritual mit den Teilnehmenden spricht:

> *'irgendwann im frühling kommt etwas, stellen sie sich nur ein, lassen sie sich überraschen'*

Die Aufforderung zu einer akzeptierenden und hoffnungsvollen empfangenden Haltung erinnert an eine Verkündigung in einem traditionell religiösen Sinn.

Der Umgang mit der Trauer wird über die Zweige von einem Verlust in einen Neubeginn umgewandelt. Die Trauer erhält in Form der Natur eine Materialisierung. Der materielle und der zeitliche Aspekt verleihen der Trauer ein Aussehen. (*aus der knospe kommt genau wie aus ihrer trauer 'irgendwann im frühling kommt etwas, stellen sie sich nur ein, lassen sie sich überraschen' und das ist genial (2) ja was die natur bietet*).

Die Konkretisierung der Transzendenzerfahrung ist dabei vage gelassen. Der Frühling ist an dieser Stelle sowohl im tatsächlichen als auch metaphorischen Sinne als eine Zeitspanne des Neubeginns gemeint. Die Ritualleiterin verkündet, dass sich die Trauer wandeln wird. Die Natur bietet einen Ausdruck für die Trauer und eine Wandlung der Trauer. Das Annehmen des Zustandes des *Noch nicht wissen* und das Entwickeln von Zuversicht stehen im Vordergrund dieser Sequenz: *stellen sie sich nur ein, lassen sie sich überraschen.* Der Imperativ deutet daraufhin, dass die Teilnehmenden von der Ritualleiterin zu einer offenen und empfangenden Einstellung und Wahrnehmung gelenkt werden sollen. Anhand der Natur zeigt die Ritualleiterin, dass Veränderung möglich ist. Diese Veränderung wird von ihr als gewiss vorweggenommen. Ein Vergleich dieser Interviewstelle mit einer anderen, an der UMeier den Aufbau eines Bestattungsrituals erklärt, belegt die Anlehnung an ein religiöses Deutungsmuster, da sie einen Begriff aus dem sprachlichen Kontext von Religion verwendet. Dieses steht im Zusammenhang mit ihrem Selbstverständnis als Geistliche:

> *zusage ist, wir wollen ja verkünden als geistliche, also ich geistlich also irgendeine religion es kommt gut auch wenn dus nicht glaubst* (UMeier, P 115)

Im Interview erklärt mir UMeier ihr Verständnis und ihre Praxis der Beisetzung. Dabei wird deutlich, dass ihr eine Form von Naturspiritualität als Deutungsmuster ihrer rituellen Praxis dient. Verehrung der Natur und Personifikation der Natur als Mutter Erde stehen im Zentrum dieses Deutungsmusters. Es wird im Interview in verschiedenen Zusammenhängen immer wieder präsentiert. Eine besonders formelhafte Aussage, die sie im Interview beispielhaft rezitiert, bringt ihre Postmortalitätsvorstellung sehr eindrücklich zum Ausdruck.

> *dieser mensch sei geer- für immer geerdet und gehimmelt ver-vererdet, und verhimmelt wird oder vererdung, nämlich ein kreis auf den das humus übergibt humus, humus und human ist ja dasselbe wort (R:mhm), und ver-verhimmelt, also in freiheit entlassen seine seele dann* (UMeier, P 66*)*[12]

Die Erde und der Mensch sind in ihrer Deutung wesensähnlich: *humus übergibt humus, humus und human ist ja dasselbe wort*. Für UMeier leitet sich aus der Wortähnlichkeit von *humus* und *human* eine Abstammung des Menschen von der

[12] Hier klingt ein biblisches Motiv an:»Denn du bist Erde, und du sollst zu Erde werden« (Gen 3,19). Die liturgische Bestattungsformel der evangelischen Kirche»Asche zu Asche, Staub zu Staub« (in Anlehnung an 1. Mose 3, 19) weist ebenfalls Ähnlichkeiten zu den Worten der Ritualleiterin auf (siehe auch Ruther 2016: 98, Fussnote 3).

Erde als Lebensraum des Menschen und als Humus im Sinne eines nährstoffreichen Bodens ab. Die Erde wird umfassend als Boden und Nährstoffquelle (Humus, s. o.) und ganzheitlich als Erde (Welt) gedeutet (P 78). Die Interviewte bedient hier ein religiöses Weltbild als Deutungsmuster von Himmel und Erde. Die emischen Konzepte von «Ver-erdung» und «Ver-himmelung» von UMeier beschreiben eine diesseitige und eine jenseitigen Veränderung des Zustands des Menschen nach dem Tod. Bei der Bestattung werden diese Prozesse vollzogen. Postmortalität drückt sich hier über das Entlassen der Seele in die «Freiheit» aus.

Eine Bestattung ist nach UMeiers Verständnis als Transformation zu verstehen, zugleich als Rückkehr des Körpers an den Ursprung der Erde und der Seele an den Himmel (P 77; vgl. auch Notizen zur Bestattung Vierwaldstättersee, Gespräch auf der Zugfahrt v. 02.02.15). In ihrer Darstellung ist die Erde weiblich, sie ist die Gebärende und zugleich auch diejenige, zu der der tote Körper nach dem Tod zurückgeht und so in einen Kreislauf übergeht, aus dem wieder neues Leben entsteht (P 66, P 102). Somit findet Postmortalität zugleich auf der Erde und im Himmel statt. Auf der Erde findet eine immanente Transzendenz/transzendente Immanenz statt und im Himmel eine andere Art von Transzendenz.

> *unsere aufgabe ist zu verabschieden und die lebenden ähm die toten in in andere welten hinüber zu leiten, in die freiheit und die lebenden in den neuen abschnitt in das leben nach diesem menschen zu begleiten* (UMeier, P 40)

Die Freiheit und andere Welten werden dem Leben gegenübergestellt. Postmortalität wird bei UMeier sehr vage mit «anderen Welten» bezeichnet. Das, was nach dem Tod kommt, grenzt sich eindeutig vom bisherigen Leben ab. Es sind «andere Welten». Der Plural weist auf eine Offenheit von **Postmortalitätsvorstellungen** hin. Es wird nicht spezifiziert, wie diese anderen Welten aussehen. Es fällt auf, dass sie die «Ver-erdung» detaillierter beschreibt als den Prozess der «Ver-himmelung».

> *aus deinem körper wird* ***wunderbare*** *erde werden, da wird auch da werden gräser und bäume wachsen, und wenn ganz viele kinder da sind, die grossmutter-, da werden spinnnen und würmer und libellen und es gibt neue kühe aus dieser erde und wunderschöne neue menschen* (UMeier, P 102)

An dieser Stelle kommt die Vorstellung einer Wiedergeburt des Menschen in einer neuen irdischen Daseinsform zum Ausdruck. Sie nennt eine Fülle an Daseinsformen, die aus dem Körper des Menschen entstehen.

> *also zur erde, das ist mutter das ist die mutter, und hier ist das der vater, brauchts ja auch noch und der himmel, oder je nachdem obs jemand göttlich möchte […], zu gott vater zu zu zum himmel und gött mutter mutter muttergöttin in der erde, sie hat uns ja geboren, sicher nicht er, sie hat uns geboren, wir gehen hier zurück, das ist viel besser nachvollziehbar, das transformative, das ist das gleichgewicht* (UMeier, P 112)

In ihrem Deutungsmuster des Weltbildes der Teilung von Himmel und Erde spielt Geschlecht (sex) eine besondere Bedeutung. Die Interviewte orientiert sich an einem binären Weltbild, das sich durch einen männlichen und einen weiblichen Teil auszeichnet. Das Weltbild besteht aus Erde und Himmel, die beide personifiziert werden. Den Himmel versteht sie als männlich (Vater). Die Erde ist für sie Mutter Erde und weiblich. Die Orientierung an den Bedürfnissen der Kund*innen (s. u. 9.) zeigt sich hier an ihrer Flexibilität: *je nachdem, obs jemand göttlich möchte.* Die Kund*innen haben die Wahl, grundsätzlich zu entscheiden, ob «Gott» in der Bestattungsfeier vorkommen soll oder nicht.

Wichtig ist ihr aber, herauszustellen, dass nach dem Tod eine Verbindung zu Vater und Mutter erfolgen soll, es reicht also nicht, wenn nur ein Elternteil bedient wird. Sie geht hier von einem biologischen Verständnis von Vater und Mutter aus, die analog zur Geburt auch beim Tod wieder relevant werden.

Gott befindet sich für sie in beiden Teilen. Der Himmel wird in ihrer Theologie weniger stark definiert als die Erde. Er wird als Sphäre der Freiheit definiert (P 66, 112), die mit dem irdischen Leben nicht viel gemein hat. Die Erde ist der Ursprungs- und Rückkehrort der Menschen.

In einem zirkulären Verständnis wird der Mensch nach dem Tod zu Erde und geht aus dieser Erde wieder in Form eines neuen Lebewesens hervor (P 102). Die Tote wird bei der Verabschiedung zugleich in Himmel und Erde integriert. Es erfolgt eine Rückkehr und eine Wiedergeburt in der Natur (auf der *Erde*) der stofflichen Überreste und ein Entlassen der Seele in die (transzendenten) Sphäre des *Himmels*. UMeier beschreibt es als ihre geistige Aufgabe, der Seele *ein bisschen woah zu geben* (P 107) («woah» ist ein nicht genau bestimmter Ausdruck von ihr für Kraft). Neben der Übergabe der toten Person an die Transzendenz sind die irdische Übergabe («Rückkehr») und die Sakralisierung der Natur und der Umgebung des Menschen entscheidend.

Bells Merkmal des ‘sakralen Symbolismus’ (s. o. 3.1.2) ist hier vorherrschend für die Ritualisierung der Natur bei UMeier. Die Merkmale des ‘Traditionalismus’, der ‘präzisen Ausführung’ und der ‘Steuerung durch Regeln’ werden für UMeier für die Ritualisierung von Natur genutzt.

Einige Ritualleitende ringen damit, im Interview Aussagen über Postmortalitätsvorstellungen zu machen. Es konnte herausgearbeitet werden, dass die

Auseinandersetzung mit den eigenen Postmortalitätsvorstellungen eine entscheidende Rolle spielt für die Motivation, Todesrituale anzubieten. Somit zeigt sich auch ein Spannungsfeld zwischen maximaler Kundenorientierung und den eigenen Vorstellungen. Exemplarisch zeigt sich dies bei GGeiger und HBischof. GGeiger und HBischof bieten den Kund*innen das Gedicht «Steh nicht an meinem Grab und weine»[13] an, wenn diese eine Anregung für Postmortalitätsvorstellungen wünschen: *ich bin das glitzern im schnee, ich bin das sonnenlicht über dem weizenfeld, ich bin überall, aber nicht hier in diesem grab.* (GGeiger P 144)

Das Gedicht wird den Hopi-Indianern zugeschrieben, wird aber von SGeiger und HBischof nicht an eine spezifische religiöse oder kulturelle Tradition angebunden. Ich verstehe den Einsatz dieses Gedicht in ihren Ritualen als Deutungsangebot, es wörtlich auf die jeweilige Ritualpraxis zu beziehen. Es ist ein Beispiel für eine **naturspirituelle Deutung von Postmortalität**, die in vielfacher Art und Weise interpretiert werden kann und die eine breite Popularisierung erfahren hat. Es bietet sich an, die weitere Interpretation dieses Gedichts im Licht der auf das zitierte Gedicht folgenden Sequenzen zu verstehen. Nachdem sie aus dem Gedicht zitiert hat, räumt GGeiger ein, dass sie die Vorstellungen der Kund*innen nur von ihrer eigenen Überzeugung aus unterstützen kann:

> *also das fällt mir zu deiner frage ein, dass wir das insofern unterstützen, aber das kannste ja auch nur von deiner eigenen überzeugung aus machen, (ja) wie du es siehst, was passiert nach dem tod* (GGeiger, P 145)

Dann präsentiert sie ihre persönlichen Vorstellungen:

> *wo geht die seele hin, oder was passiert nach dem tod, und äh wir-s wir beide sind da der auffassung klar der individuelle mensch verschwindet, aber die energie, die du warst oder das bewusstsein das geht nicht verloren, und das ist eben überall um uns herum (L: mhm)* (GGeiger, P 145)

Im Licht des vorangegangenen Zitats aus dem Gedicht «Steht nicht an meinem Grab und weint» erscheint die Idee des Eingehens des Menschen in ein

[13] Steht nicht an meinem Grab und weint, ich bin nicht hier, ich schlafe nicht. Ich bin die tausend Winde, das Diamantglitzern auf dem Schnee, ich bin der Sonnenschein auf reifem Korn, ich bin der sanfte Herbstregen. Wenn ihr aufwacht in der Morgenstille, bin ich der schnelle Flügelschlag stiller Vögel in kreisendem Flug. Ich bin der Stern, sein mildes Licht in der Nacht. Steht nicht an meinem Grab und weint, ich bin nicht hier… (https://www.trauersprüche.de/trauergedichte, letzter Zugriff: 10.09.21).

(universelles) Bewusstsein als Eingehen des Menschen in vielfältige Naturerscheinungen. Natur ist dabei eine grenzenlose Grösse, die sich in einer Vielfalt von Manifestationen und Möglichkeiten zeigt und den Menschen miteinschliesst. Dieser Vorstellung folgend werden das *Bewusstsein* und die *Energie* der Verstorbenen in Naturerscheinungen sichtbar. Bei GGeiger und HBischof kommt eine Vorstellung zum Ausdruck, bei der nach dem Tod eine Transformation von Stofflichkeit in Immaterialität geschieht und dabei ein Fortbestehen von Energie und von Bewusstsein der Verstorbenen in der Welt verbleibt. Es findet eine Umwandlung von einer personalen Existenz zu einer universellen Existenz statt. Die universelle Existenz nimmt die individuelle Energie oder das individuelle Bewusstsein auf. Der Mensch sei dann noch in einer sehr abstrakten Form als Energie oder Bewusstsein vorhanden (*klar der individuelle mensch verschwindet*).

> *diese unsterblichkeit, die unser eigen ist, man stirbt ja nicht wirklich, es geht nur dieser körper, dieses körper geist ding geht (L:mhm) geht in dieses universelle bewusstseins über, aber nix geht* (HBischof, P 165)

Die Bedeutung der Transformation von Körper und Geist wird an dieser Stelle erneut hervorgehoben und in den Kontext von Fortdauer gestellt. Die Vorstellung vom Tod impliziert eine akzeptierende, gelassene Haltung, die den Tod anerkennt und ihn relativiert. Die Vorstellung der Fortdauer nach dem Tod in einer anderen Form vermittelt Trost und ist anschlussfähig an vielfältige individuelle Vorstellungen von Erfahrungen mit dem Weiterwirken der Verstorbenen nach dem Tod. Somit wirkt der Verstorbene in Gedanken und Kräften weiter. Konzepte von Energie und Bewusstseins finden sich z. B. in buddhistischen und hinduistischen Traditionen und ihren Rezeptionen in der westlichen Esoterik.

Die Verstorbenen äussern sich demnach über die Natur, und die Zeichen können von den Hinterbliebenen gelesen werden. Diese Vorstellung bleibt vage und individuell. Die Bedeutung einer Deutungsoffenheit und Individualität der Vorstellung ist für diese sprachliche Positionierung entscheidend. Sie wird klar als eine von den beiden Ritualleitenden geteilte Vorstellung eingeführt (*wir sind beide der auffassung* (s.o)*; ja aber das ist auch sehr persönlich; aber wie gesagt, das bist du, es gibt menschen, die da keinen Zugang zu haben*, HBischof, GGeiger, P 166) in der Interaktion zeigt sich aber ein Spannungsfeld zwischen Kundenorientierung und individueller Religiosität. GGeiger weist darauf hin, dass die Aussage ihres Mannes seine persönliche Position wiedergibt. Die Explizitheit, mit der die Ritualleitenden ihre eigene Vorstellung von Tod den Kund*innen gegenüber vertreten, passen die Ritualleitenden flexibel der Situation an (s. dazu u. 9.4.2 das thematische Feld Differenz).

7.5 Zusammenfassung

Deutungsmuster des Todes werden im Kontext von Todesbildern in unterschiedlicher Reichweite verwendet. Dabei kann es um soziale, kulturelle und auch religiöse Facetten von Tod und Sterben gehen. So konstituiert sich beispielsweise das Weltbild von MSchäublin vom Tod aus und ist ganzheitlich zu verstehen. Die Ritualleitenden positionieren sich gegen das Deutungsmuster der Verdrängung des Todes. Gemeinsam haben diese Vorstellungen, dass sie den Tod in ein ganzheitliches Weltbild integrieren: Verbindung des Menschen mit anderen Menschen, Verbindung mit dem universellen Bewusstsein, der Natur, den Ahnen («der Ahnenseele», MSchäublin). Z.T. erscheint der Tod als Rückkehr und Reise zum Ursprung der Natur.

Gemeinsam haben die Ritualleiter*innen, die sich innerhalb dieses Feldes positionieren, dass sie über NATUR einen Zugang zu Transzendenz wählen. Sie verorten den Tod über eine externe Agency, der sie vertrauen können und die sie wahrnehmen können.

Es geht ihnen um die Sichtbarmachung und Erfahrbarkeit des Todes über die NATUR. Wichtig ist dabei, dass der Tod in der Immanenz erfahrbar ist. Somit wird hier eine immanente Transzendenz bzw. transzendente Immanenz hervorgehoben. Der Tod als Teil einer grösseren Transzendenz wird so zumindest teilweise ergründbar.

Es hat sich gezeigt, dass die Deutungsmuster von NATUR innerhalb dieser Positionierung teilweise starke Polysemien und Unschärfen aufweisen. Irritierend mag vielleicht sein, dass das Deutungsspektrum der analysierten Weltbilder recht gross ist und sie sich teilweise sogar widersprechen. Gemeinsam haben diese Positionierungen aber, dass Die Schlagwörter Natur und Tod werden als Zuordnung gerade gewählt, um darunter verschiedene Deutungen, die nicht eindeutig bestimmbarerscheinen und auch in den Beschreibungen der Ritualleiter*innen vage bleiben, zu fassen. Dass diese sich teilweise sogar widersprechen, steht m. E. nicht konträr zum Analyseschema, da diese Unschärfen gerade eine wichtige Erkenntnis der Positionierung sind. Die Ritualleiter*innen verzichten oftmals auf eine genaue Definition und setzen eher auf Erfahrbarkeit ihrer Konzepte und Freiräume für individuelle Deutungen als auf geschlossene Weltbilder.


BY



Thematisches FELD RITUAL

8

Im Folgenden rekonstruiere ich das Positionierungsspektrum innerhalb des thematischen Feldes RITUAL, indem ich den Ritualbegriff der Ritualleitenden untersuche, der sich aus ihrer Verwendung der Wörter «Ritual» und «rituell» in verschiedenen Zusammenhängen ergibt. Ausserdem beziehe ich mich auf Äusserungen, innerhalb derer unmittelbar auf weitverbreitete Ritualtheorien zurückgegriffen wird (*rites des passage*; Theorien von Lebensübergängen), indem z. B. von «Übergang» oder «Transformation» die Rede ist. In den Thematisierungen popularisierter Ritualtheorien, die sich in meinen Daten finden, spiegelt sich eine Reflexion etischer Ritualbegriffe und deren Verhältnis zu anderen Konzepten (s. o. 2.1 und 3.1.1).

Das thematische Feld RITUAL ist nicht zu verwechseln mit dem übergreifenden Konzept der Ritualisierung(en), das im Zentrum dieser Arbeit steht und mit dem danach gefragt wird, inwiefern die Ritualleitenden durch ihre Praxis und Deutungen etwas machen, das durch andere (nicht-ritualisierende) Handlungen nicht erreicht werden kann (im Sinne von Bell 1992, s. dazu o. 3.1.2). Ritualisierungen betreffen nach diesem Verständnis alle untersuchten thematischen Felder.

Das THEMATISCHE FELD RITUAL tritt überall dort auf, wo eine Ritualisierung deutlich vonseiten der Akteur*innen sprachlich oder nichtsprachlich als solche markiert wird. Auch in diesem Kapitel orientierte ich mich an den o. eingeführten Positionierungsdimensionen: Selbstbild (8.1), Aufgaben (8.2), Agency (8.3) und Deutungsmuster (8.4).

L. Ruther, *Ritualisierende Agency in Todesritualen*, Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie,
https://doi.org/10.1007/978-3-658-43572-1_8

8.1 Selbstbild

Die Bezeichnungen *Ritualleiter, -begleiter, -gestalter* und *-berater* führen eine Reihe von Konnotationen mit sich. Ritualleiter*innen sind nach dem Verständnis dieser Arbeit Personen, die für die Leitung von Ritualen verantwortlich sind. Die Annahme ist, dass damit eine soziale Position RITUALLEITENDE verbunden ist (s. o. 1, 6.3 zur Einführung des Begriffs «Ritualleitende»).

Innerhalb dieser Bezeichnung(en) steht das thematische Feld RITUAL im Zentrum der Aufmerksamkeit. Das heisst, eine Person, die für sich die soziale Position RITUALLEITENDE beansprucht, verortet der Semantik von Ritual eine hohe Wichtigkeit. Das Selbstbild als «Ritualleiter*in», -«gestalter*in», -«begleiter*in», -«berater*in» wird dabei immer mit Ritual-Kompetenz und -reflexion verbunden. Einige positionieren sich flexibel zu diesen Bezeichnungen (s. u. CHof), andere gewichten den Aspekt ihrer Leitung stärker, während es wiederum anderen eher um die Selbstermächtigung der Beteiligten im Umgang mit Ritualen geht. Wichtig scheint dabei zu sein, dass der Umgang mit Ritualen etwas ist, das gelernt werden muss oder das zumindest Anstösse von aussen benötigt. Die Ritualleitenden verstehen sich in diesem Sinn als professionelle Akteur*innen. Damit ist der Wunsch nach einer breiten Etablierung im Feld von Beratung und Begleitung in Lebensübergängen verbunden, der sich z. B. bei UMoser in der Vision eines anerkannten Berufsfeldes zeigt. In diesem Sinne sind Ritualleitende ihrem Selbstbild nach Nachfolger*innen gemeinschaftsgebundener (kirchlicher) Expert*innen. UMoser sieht z. B. eine Parallele zwischen der Entstehung der Sozialarbeit aus der Kirche (Diakonie) und der Entwicklung der Arbeit mit Ritualen (UMoser, P 39). Mit Ausbildungseinrichtungen (wie z. B. der *Schule für Rituale*, s. o. 4.3) soll dazu beigetragen werden, durch Expertise im Umgang mit Ritualen über Professionalisierung und einheitliche Berufs- und Qualitätsstandards zu einem anerkannten einheitlichen Berufsbild zu gelangen. In diesem Zusammenhang thematisiert UMoser Auseinandersetzungen um die Berufsbezeichnung in der Gruppe des sich etablierenden Feldes (P 50), in der sich keine Einigung über ein gemeinsames Selbstverständnis zeigt. Zu seinem Selbstbild gehört ein einfacher Zugang zu Ritualen, der sich aus der eigenen Erfahrung mit Ritualen und weniger aus der Aneignung bestehenden Ritual-Wissens ergibt (*uns war das tun wichtig, das selber erleben, das reflektieren über das erlebte,* UMoser, P 65). Es geht also stärker um eine praktische Ausbildung als um eine theoretische Expertise.

Das Selbstbild als Ritualleiter*in zeichnet sich in den Interviews durch die Selbstdarstellung als Übersetzer*in, als Mediator*in oder als Moderator*in aus. Damit wird eindeutig die Rolle einer/eines Vermittlerin/Vermittlers zwischen den Anwesenden und dem Ritualgeschehen und damit auch zwischen Anwesenden

und Verstorbenen eingenommen. RTanner bezeichnet das mit der Aufgabe, «ein Gefäss zu werden» (RTanner II, P 4). UMeier spricht von «wir Medien» (UMeier, P 4).[1]

Aus dem Prospekt von CHof[2] geht ein breites Interesse an religiösen und sozialen Tätigkeiten und biographischen Stationen hervor, die für den Werdegang einer Ritualleiterin typisch sind und auch vielfältige Kompetenzen und Lebenserfahrung miteinschliessen, die immer wieder von den Ritualleitenden als Voraussetzung für ihre Tätigkeiten hervorgehoben werden (s. auch RTanner I, P 71, II, P 5):

Das Selbstbild «Diplom Fachfrau für Rituale» (Prospekt CHof) unterstreicht den Anspruch an Professionalisierung und Kompetenz, und es wird hier explizit auf Gender hingewiesen, da es nicht Fachperson heisst. Hervorzuheben ist auch, dass sie ihre ehemaligen Tätigkeiten auflistet, aus denen eine ehrenamtliche und berufliche Tätigkeit in der katholischen Kirche hervorgeht.

8.2 Aufgaben

Aus den Bezeichnungen «Ritualbegleiter*in, -leiter*in, -gestalter*in, berater*in» und «Fachperson für Rituale» gehen die Aufgaben bereits hervor. Sie umfassen ein breites Spektrum: Rituale zu begleiten, zu gestalten und zu leiten und Ritualberatung. Im Folgenden sollen diese Aufgaben anhand von Fallbeispielen konkretisiert werden. Dabei geht es im Rahmen dieser Arbeit vor allem um Todesrituale und weniger um andere Rituale des Lebensübergangs. Ich greife im Folgenden die zentralen Aufgaben heraus. Dabei konzentriere ich mich auf mehrere Ebenen, die sich aus unterschiedlichen Ritualverständnissen ergeben, die sich teilweise ergänzen: das Übergangsritual, das ritualisierende Bestattungshandeln und die Totenfürsorge, die neu dazukommen, die (konkrete) Beisetzung und Präsenz im Ritual über Körperlichkeit. Wichtig bei allen Aufgaben ist, dass ihre Ausführung in **Gemeinschaft** erlebt werden soll.[3] Dieser soziale Aspekt ist bei allen mit dem Ritual verbundenen (Teil-)Aufgaben massgeblich.

---

[1] Welche Deutungsmuster sich darunter verbergen, wird an anderer Stelle erläutert (s. u. 8.4.1).

[2] Aus Gründen der Anonymiserung kann der Prospekt von CHof an dieser Stelle leider nicht wiedergeben werden.

[3] Die Grösse der Gemeinschaft ist dabei unerheblich. Es kann sich auch um eine imaginierte Gemeinschaft handeln. Wichtig ist aber die Zugehörigkeit der Toten zu einer Gemeinschaft, welcher Art auch immer, die mit dem Tod in dieser Form nicht weiterbesteht. Die Behandlung dieses Aspektes ist Teil des Todesrituals (s. o. 2.2).

8.2.1 Die Gestaltung des Todes als Übergang

Den Tod performativ individuell und sozial zu bearbeiten, ist eine wichtige Aufgabe, die die Ritualleitenden im THEMATISCHEN FELD RITUAL immer wieder hervorheben. Einige von ihnen formulieren es wie RTanner als ihre Aufgabe, **Übergänge und Transformationen sichtbar zu machen**.

Den in diesem FELD thematisierten Aufgaben ist es gemeinsam, dass darin die Verpflichtung aufscheint, eine spezifische Wirksamkeit des Rituals herzustellen, die dann eben über die Sichtbarmachung von Übergängen und/Gemeinschaft erzielt wird. Die Aufgaben werden von den Ritualleitenden reflektiert. Dabei orientieren sie sich am historischen und sozialen Kontext und passen sich diesem Kontext an. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass auch eine Orientierung an den Aufgaben kirchlicher Ritualleiter*innen (Pfarrer*innen) festzustellen ist. Umgekehrt ist zu beobachten, dass auch gemeinschaftsgebundene kirchliche Ritualleitende sich im THEMATISCHEN FELD RITUAL positionieren.[4]

Bei der Aufgabe der Gestaltung des Übergangs ist auch die Frage zu klären, für wen der Übergang gestaltet wird. Geht es dabei primär um die Angehörigen oder um die Toten? Bei den Ritualleiter*innen steht in der Regel die Vergegenwärtigung des Übergangs für die die Angehörigen im Vordergrund, wie dieses Beispiel zeigt:

> *sie sollen sich den moment, wo sie über die schwelle gehen, ganz bewusstmachen, also sie haben ein leben gehabt mit dem verstorbenen und in dem moment gehen sie über die schwelle ohne verstorbenen und das ganz bewusst*
>
> *ich sag dann, dass der verstorbene jetzt in das göttliche licht eingegangen ist, sich gebunden hat mit dem göttlichen licht und dass wir als zeichen von der verbundenheit auch ein licht dazustellen, die angehörige[n] machen das sehr gern.*
>
> (CHof, P 13, 14)

Interessant ist hier, dass das Überschreiten der Schwelle durch die Ritualleiter*in explizit thematisiert und zeitlich als Zäsur markiert wird. Das aktive Begehen der Schwelle lehnt sich an eine klassische anthropologische Ritualstruktur an. Der Schwellenübertritt symbolisiert das Hineingehen in eine unbekannte Zukunft.

[4] Dies konnte auch in einem Interview mit einem reformierten Pfarrer im Frühjahr 2017 (s. o. 4.6) elaboriert werden. Ein systematischer Vergleich kann an dieser Stelle aber nicht geleistet werden.

Nachdem die Angehörigen die Schwelle ohne den Verstorbenen gedanklich übertreten haben, macht die Ritualleiterin deutlich, dass sich nun auch eine Veränderung des Zustandes des Verstorbenen vollzieht, dieser nämlich «in das göttliche Licht eingegangen ist». Aus der Darstellung bietet sich hier die Deutung an, dass die Kopräsenz der Anwesenden dazu geführt hat, dass diese beiden Schritte nun vollzogen werden konnten. Hervorzuheben ist auch, dass die Ritualleiterin einen Bezug zu einer Form von Transzendenz herstellt, von der der Verstorbene ein Teil geworden ist. Es bietet sich auch die Lesart an, dass neben der Kopräsenz der Anwesenden auch ihre Anwesenheit als Ritualleiterin und eine damit verbundene rituelle Autorität wichtig für diesen Schritt der Verbindung des Verstorbenen mit einer transzendenten Einheit sind. Die Ritualleiterin hat nach dieser Deutung als religiöse Expertin dann eine besondere Verbindung zur Transzendenz. Der Begriff «göttliches Licht» schliesst an eine religiöse Semantik an und ist doppelt positiv konnotiert. Das Attribut «göttlich» verweist auf eine Unterscheidung zum Menschsein und kennzeichnet das Licht als ausserordentlich, eine besondere Eigenschaft besitzend, als von Gott bzw. einer Gottheit kommend. Der Terminus ist aber nicht sehr spezifisch an eine religiöse Tradition gebunden und ist daher anschlussfähig an viele Traditionen. Das Attribut «göttlich» ist auch schwächer als das Substantiv «Gott» oder «Gottheit» und ist damit in seiner Konnotation weniger absolut.

Entscheidend ist hier für die Gestaltung des Übergangs auch dessen Materialisierung im Raum über das Symbol des göttlichen Lichtes, das durch eine Kerze verkörpert wird.

Diese steht an der Urne oder am Sarg (P 13). Die Angehörigen können dazu noch weitere Kerzen stellen und verstärken somit die Performanz der Transformation des Toten.

Der Übergang wird neben der Symbolisierung für die Angehörigen *auch* für die Toten gestaltet.

UMeier betont besonders diesen Aspekt des Gehenkönnens der Toten und wendet sich bei der Abschiedsfeier und Bestattung auch direkt an den Toten (s. u. 8.2.4). Sie sieht ihre Aufgabe auch in der Performanz des Übergangs für die Toten und die Lebenden:

> *unsere aufgabe ist zu verabschieden und die lebenden ähm die toten in in andere welten hinüberzuleiten in die freiheit, und die lebenden in den neuen abschnitt in das leben nach diesem menschen zu begleiten* (UMeier, P 40)

Die Aufgabe der Ritualleitenden lässt sich als Mittlerfunktion verstehen. Die Ritualleitenden ermöglichen es, dass die Lebenden von den Toten Abschied nehmen können und dass die Hinterbliebenen in einen *neuen abschnitt in das leben nach diesem menschen* übergehen können. Sie werden in ihrem Neuanfang begleitet, so dass die Beziehung zu dem verstorbenen Menschen abgeschlossen werden kann.

8.2.2 Ritualisierendes Bestattungshandeln und Totenfürsorge

Im Folgenden soll die Darstellung der Aufgabe des Abschiednehmens genauer analysiert werden. Abschiednehmen umfasst bei UMeier, MSchäublin, AWyrsch und PKuster in besonderem Masse auch den Abschied vom toten Körper des Verstorbenen, also von der Leiche. In Bezug auf die Aufgabe der Verabschiedung und die Begleitung der Angehörigen im Trauerprozess werden bei MSchäublin, AWyrsch und PKuster die einzelnen Schritte des Bestattungshandwerks als einzelne Abschiede verstanden und somit gleichwertig zur Abschiedsfeier auch als Rituale verstanden. Damit diese Schritte verdeutlicht werden, werden sie ritualisiert, wobei die Angehörigen miteinbezogen werden. Aufgaben, denen sie eine besondere Bedeutung zuschreiben und die sie ritualisieren, sind z. B. das Ankleiden der Toten (MSchäublin, PKuster), das Herrichten der Toten (MSchäublin, PKuster), das Streicheln der Wange der Toten (PKuster), das Bemalen und Dekorieren des Sarges (RGianelli, PKuster) und das Einbetten der Leiche in den Sarg (den toten Körper «rituell in den Sarg einbetten», PKuster, P 54).

Die Totenpflege und das Bestattungshandeln werden dabei ästhetisiert und sehr bewusst ausgeführt. Dabei geht es um die Wertschätzung der verstorbenen Person wie auch der Angehörigen. MSchäublin beschreibt, dass sie *dem Raum*, in dem die Totenpflege stattfindet, *mit Kerzen Bedeutung gibt* (P 267). Diese Formulierung weist auf eine symbolische Deutung des Raumes und der Handlungen hin, die darin stattfinden (werden). Der Raum soll bewusst von anderen Räumen unterschieden werden können.

> *und und dann einfach mit mit der entschleunigung äh ganz langsam, ganz sachte auch mit der oder dem verstorbenen rede, und und und anspreche ausspreche, was ich tue und was wir tun, und dass das den dableibenden sehr oft die möglichkeit gibt, ganz langsam sich anzunähern und langsam mit zu tun* (MSchäublin, P 268)

Im Zitat zeigt sich über den Umgang mit den Angehörigen bei der Totenpflege der praktisch-anwendungsbezogene Ritualbegriff von MSchäublin. Eine transparente Ausführung und das Kommentieren des eigenen Handelns sollen die Angehörigen ermächtigen, sich selbst auf die Totenpflege einzulassen. Diese Einbeziehung der Angehörigen in das Ritualgeschehen soll über das Aussprechen und das bewusste Handeln ohne Zeitdruck ermöglicht werden.

Nach Ansicht der Ritualleitenden ist die Totenpflege etwas, das von Bestatter*innen schnell hinter verschlossenen Türen gemacht wird und woran die Angehörigen nicht beteiligt sind. Davon grenzen sich die Ritualleitenden mit ihren Aufgabendefinitionen explizit ab. Sich auf die Situation einzulassen, keine Berührungsängste zu haben, zu interagieren und sich Zeit zu nehmen, zeichnet die Totenpflege aus. Dass dies für MSchäublin schon ein ritueller Akt ist, zeigt ihr Ritualverständnis auf.

> *also mein ritualverständnis heißt, es ist wir machen das,* ***was es zu tun gibt*** *und wir machen das nicht beiläufig, sondern sehr bewusst und gestaltet, das ist mein ritualbegriff (L:mhm), es geht nicht darum viel firlefanz zu erfinden (L:mhm), sondern es geht darum, das was es zu tun gibt bewusst und und in in auch in transparenz, dass wir das jetzt tun also in der* ***wachheit*** *des tuns zu tun* (MSchäublin, P 59)

Auffällig ist, dass sich dieses Ritualverständnis eher als eine Lebenseinstellung verstehen lässt, die sich auf fast alle Bereiche anwenden lässt und weniger auf einen konkreten Bereich bezieht, den es zu ritualisieren gilt. Konzentration, Kommunikation und Zugewandtheit machen die Totenpflege nach diesem Verständnis aus. Aus dem Ritualverständnis der Gruppierung um MSchäublin (s. o.), ergibt sich eine Aufgabe, die auf mehrere Bereiche anwendbar ist. Für die Aufgabe der Totenfürsorge gilt, so lange dran zu bleiben, bis bei allen Beteiligten «keine verbissenen Zähne» mehr da sind. Anspannungen und Verspannungen sollen bei den Toten wie bei den Angehörigen gelöst werden. Die Ritualleitende nimmt sich Zeit, damit die Angehörigen loslassen können (MSchäublin, P 279).

MSchäublin macht deutlich, dass es ihr darum geht, während der Totenpflege zu interagieren und beteiligt zu sein. Sie folgt den Bedürfnissen der Verstorbenen und Angehörigen und nicht einer fest getakteten Zeitstruktur (s. auch o. DIFFERENZ, 9.4.1). Während dieses Prozesses werden eine Interaktion und somit auch eine Verbindung zwischen den Toten und Hinterbliebenen auch nach dem Tod kreiert. Die Angehörigen sollen den Eindruck haben, dass es der Toten gut geht (*jetzt liegen sie bequem*, P 147), und es kann bei der Herrichtung des toten Körpers sogar der Eindruck eines Lächelns der Toten entstehen. Wie stark diese

Verbindung zwischen den Toten und Hinterbliebenen ist und ob sie auch weiterhin über diese Situation hinaus entsteht, scheint dabei bewusst offen gelassen zu werden.

Es geht hier gleichermassen darum, über die Beschäftigung mit dem toten Körper *die volle Präsenz* der Verstorbenen zu erreichen und für die Angehörigen sichtbar zu machen. Auch die Angehörigen sollen in bewusster Analogie zum toten Körper ihre Verspannungen lockern, d. h. z. B. ebenso wie die Leiche keine *verbissenen Zähne* mehr zeigen. Die Arbeit mit dem toten Körper dient also der Sichtbarmachung und Veränderung von Emotionen – sowohl mit Bezug auf die/den Toten als auch mit Bezug auf die Hinterbliebenen. Daraus entwickelt sich bei dem Unternehmen und Verein um MSchäublin die Vorstellung, dass die Totenfürsorge gezielt zu einer Trauerbewältigung beitragen kann.

Die Bezugnahme auf den toten Körper findet sich auch bei PKuster. Die Sargschliessung im Beisein der Angehörigen ist hier eine Handlung, die für die Angehörigen den Tod besonders erfahrbar macht:

> *da han i wirklich die verstorbene, lüt ufgefordert sie no a-zulange über backe streichle über händ streichle, und so de tod spüre im sinn vo kälti spüre vom tod, vom tote mensch, ich ha das immer als enorm wichtige moment gseh, viel lüt ham mir nachher gseit, das isch eigentlich für eus der abschied gsi, das andere isch jetzt für die öffentlichkeit (mhm)* (PKuster, P 48)
>
> *da habe ich wirklich die verstorbene, leute aufgefordert, sie noch anzufassen, über die backe zu streicheln über die hände zu streicheln, und so den tod zu erfahren im sinn von kälte zu spüren, vom toten mensch, ich habe das immer als enorm wichtige momente verstanden, wo die leute mir immer nachher gesagt haben, das ist eigentlich für uns der abschied gewesen, das andere ist jetzt für die öffentlichkeit (mhm)* (PKuster, P 48)

Entscheidend ist hier die Gewichtung des Berührens der Toten als persönlicher Abschied gegenüber dem, was man in erster Linie für die Öffentlichkeit macht. Die Verabschiedung von den Toten über die Berührung und die taktile Wahrnehmung des toten (kalten) Körpers (*über backe streichle über händ streichle, und so de tod spüre im sinn vo kälti spüre vom tod vom tote mensch, i ha das immer als enorm wichtige moment gseh*) wird hier als wichtigster Abschiedsmoment für die nahen Angehörigen gedeutet, weil er den Angehörigen die Erfahrung der Präsenz und der Nähe der Toten ermöglicht.

8.2.3 Die Aufgabe der Beisetzung

Als rituelle Handlung wird von den Ritualleitenden auch die Beisetzung selbst hervorgehoben. Der Beisetzung wird auch traditionell der Status eines Rituals zugeschrieben. Kirchliche Vertreter*innen und die Friedhofsverwaltung sprechen in der Regel nur im Zusammenhang mit dem Beisetzungsvorgang von einem Ritual, die anderen Teile der Feier werden anders benannt (vgl. Kunz 2015, s. auch meine Beobachtung des Gespräches zwischen Pfarrverband und Friedhofsverwaltung, Winterthur 21.05.19).

Bei der Beschreibung der Beisetzung nimmt MSchäublin das von ihr an anderer Stelle bereits formulierte Ritualverständnis wieder auf. Es geht darum, das zu tun, «was es zu tun gibt» (s. o., P 69):

> *die grablegung ist das haupt, ist die rituelle handlung und wir müssen nicht viel erfinden drum herum sondern, das, was es zu tun gibt tun, und es ist die aufgabe der angehörigen, dass sie ihre toten zu grabe tragen* (MSchäublin, P 80)

Die Beisetzung wird also als Hauptbestandteil des Rituals gedeutet. In dieser Hinsicht schliessen die Ritualleitenden an traditionelle religiöse Praktiken an.

> *unsere unsere kunden kundinnen sind nicht unbedingt ritual gewohnte menschen, wenn sie das sind, dann ist das wunderbar, dann haben wir ne fülle von ideen, wie was wir machen können (W: genau) aber das ist ganz oft eben nicht so und und da ist es (1) geh gehen wir wieder nen umgekehrten weg, und da ist es (1) geh gehen wir wieder nen umgekehrten weg, nämlich wir haben nen pragmatischen ansatz, eben die urne soll die soll in die erde rein zum beispiel, und dieses erdloch dieses grab hat ca. 70 zentimeter tiefe und ist so ausgehoben, dass wir das nicht die urne nicht so reintun können, wir müssen die fallen lassen, das wollen wir nicht also brauchen wir nen hilfsmittel, das technische hilfsmittel ist dieses netz (L:ja) und wir können das ersetzen mit einem rituell* **bedeutsamen** *hilfsmittel, das ist dann das tuch oder* (MSchäublin, P 101 f.)

Durch die Verwendung des Begriffs Kund*innen wird deutlich, dass die Aufgabe der rituellen Begleitung des Todes auch eine Verkaufsbeziehung ist und es daher auch um die Orientierung an den Nachfragenden geht. Es wird deutlich, dass die Ritualleiter*innen ihre Strategien und Semantiken an die Kund*nnen anpassen und zwischen ihren Semantiken und denen der Kund*innen unterscheiden. Die Begleitung der Toten wird den Kund*innen gegenüber angepasst und je nach den Bedürfnissen der Kund*innen nicht zwingend als rituell gerahmt, sondern als «praktisch-notwendiges» Handeln verstanden. Sie unterscheiden zwischen ritualgewohnten und ritualungewohnten Menschen. In den obigen zitierten Abschnitten

aus dem Interview geht es gerade darum, wie sie mit den nicht ritualgewohnten Menschen umgehen: *gehen wir nen umgekehrten weg.* D. h., dass sie es als ihre Aufgabe sehen, ihren Kund*innen rituelle Handlungen näher zu bringen. Für sie entstehen rituelle Handlungen durch das bewusste und persönliche Ausführen von praktischen Handlungen. Es ist nicht eindeutig formuliert, wer mit «wir» gemeint ist. Aus einer vorhergehenden Sequenz wissen wir, dass MSchäublin und die anderen Frauen es als Aufgabe der Angehörigen verstehen, dass sie ihre Toten zu Grabe tragen (P 80). Daraus lässt sich folgern, dass sich das Agens «wir» hier auf die Angehörigen inklusive der Ritualleiter*innen bezieht.

Auf die Wichtigkeit der Beisetzung geht UMeier ein:

> *ich wünsche mir, dass man menschen auch weg gibt, dass man sie auch loslässt ja, ohne loslassen hat man keine freien hände (R:mhm), dass man aufhört menschen im eigenen garten zu bestatten, ich find das dem toten gegenüber eine frechheit ihn nicht ziehen zu lassen* (UMeier, P 207)

Im Zitat von UMeier geht es dabei sowohl darum, dass die Angehörigen die Tote loslassen, um frei zu sein, als auch darum, dass die Toten auch gehen können und damit auch „frei" sein können. UMeier spricht sich gegen die Bestattung im eigenen Garten aus, da der Tote dann nicht frei ist. Es kann dann keine Veränderung der Trauer geschehen, da die Angehörigen die Trauer nicht bewältigen können, wenn sie nicht loslassen. Auch die Toten sind dann bei den Angehörigen gefangen. Dass darin eine «Frechheit dem Toten gegenüber» besteht, zeigt eine Perspektivenübernahme: Die Ritualleitende sieht sich auch in der Verantwortung gegenüber den Verstorbenen. Gerade für Beide, Angehörige und Tote, besteht die Beisetzung aber aus der Markierung der Überleitung in einen neuen Abschnitt in anderer Form als vor dem Tod (s. o. 8.2.1, s. u. 8.2.4).

8.2.4 Die Aufgabe der Verabschiedung

An dieser Stelle zitiere ich nochmal einen Interviewbeleg, der bereits in 8.2.1 angeführt wurde, weil er unmittelbar zur Aufgabe der Verabschiedung führt:

> *unsere aufgabe ist zu verabschieden und die lebenden ähm die toten in in andere welten hinüberzuleiten in die freiheit und die lebenden in den neuen abschnitt in das leben nach diesem menschen zu begleiten* (UMeier, P 40)

Die Aufgabe, die UMeier hier formuliert, lässt sich sowohl allgemein als auch konkret verstehen. Die Aufgabe des Verabschiedens wird bereits in der allgemeinen Bezeichnung Abschiedsfeier benannt. UMeier macht explizit, welche Aufgabe sie dabei als Ritualleitende hat.

Allgemein geht es darum, für die Toten und die Hinterbliebenen einen Übergang zu vollziehen, so dass beide einen Wandel vollziehen können. Die Toten können in andere Welten gehen, und die Lebenden können sich auf ein Leben einlassen, in dem der geliebte Mensch in der Form, in dem sie ihn gekannt haben, nicht mehr da ist. Insofern geht es dabei auch darum, einen Trennungsmoment zu schaffen und zu zelebrieren:

> *das transformative, nämlich ziehen lassen und zwar rituell in einer gewissen [L.R. Ordnung], ähm das transformative nämlich ziehen lassen rituell, das ist ja ein mantra dieses zaubertrio dank (R:mhm) zusage wunsch* (UMeier, P 110)

Es wird deutlich, dass für sie der Trennungsmoment performativ vollzogen werden muss und dies für sie das Ritual ausmacht. Die Aufgabe der Ritualleiterin ist es, die Feier und die Abfolge der einzelnen Teile so zu gestalten, dass eine Transformation gelingen kann. Die Performanz in der Abfolge versteht sie dabei als rituell. Für UMeier müssen die Teile Dank, Zusage und Wunsch in der Feier vorkommen. In der Gestaltung des Ablaufs spielt Körperlichkeit durchgehend eine wichtige Rolle. Im ersten Teil geht es um den Dank. Dabei steht die Körperlichkeit des Verstorbenen im Mittelpunkt:

> *da sag ich danke für deinen körper und sage eher körperliche sachen, direkt für deinen duft, danke für deinen duft für deine sinne* (UMeier, P 118)

Bevor die eigentliche Verabschiedung in der Beisetzung vollzogen werden kann, erfolgt der Dank. Dabei sollen die Anwesenden die verstorbene Person nochmals vergegenwärtigen. Dabei wird zwischen verschiedenen Graden von Ritualität unterschieden, und es wird deutlich, dass sich auch die eigene Arbeit verändert hat, wie an dieser Stelle über die Aufgabe der Verabschiedung erläutert wird:

> *und jetzt kommt ein wichtiges rituelles element, was für mich immer immer mehr platz einnimmt, nämlich ich sage mir die körperliche verabschiedung wirklich so die seele in den himmel schicken, das können wir draußen da oder da auf jeden fall, aber wo haben denn diese leute gelegenheit äh diesen menschen zu verabschieden, ob leiblich oder nicht* (UMeier, P 68)

An dieser Stelle antwortet UMeier ausführlich auf meine Frage nach dem Ablauf eines Abschiedsrituals. «Und jetzt» schliesst an vorangegangene Ausführungen dazu an.

UMeier hebt im Beleg die «körperliche Verabschiedung» der Verstorbenen hervor. Auf diese Weise soll eine eindeutige Trennung vom Verstorbenen sichtbar gemacht werden: Die Seele wird sichtbar verabschiedet. Zudem betont sie hier auch die Bedeutung einer bewussten Verabschiedung von dem Toten für die Hinterbliebenen und kritisiert durch eine rhetorische Frage, dass die Hinterbliebenen heutzutage kaum noch die Möglichkeit zur Verabschiedung des Verstorbenen haben. Die Wendung, die «Seele in den Himmel schicken», verdeutlicht etwas, was nicht sichtbar ist (s. o. 7.4.6).

Noch vor der Beisetzung geht es darum, die Beziehung zu der Toten abzuschliessen:

> *ich möchte ihnen gerne die gelegenheit geben, ihre beziehung zu diesem toten abzuschließen (R:mhm), sie verbinden sich dann […] mit diesem menschen, und können ihn innerlich in der stille noch mitgeben dieser seele, […]meine aufgabe ist hier nicht auf die uhr schauen, sondern diese stille verantwortung rituell dieser stille einen rahmen zu geben, das ist, ich sehe immer da, ich sitze nicht, ich stehe, und bin in einer gebetsartigen haltung, mit dem bewusstsein meine aufgabe ist jetzt als geistliche die menschen in diesem thema zu halten damit sie nicht abdriften*
>
> *(I: mhm so meditativ dann fast eigentlich dann)*
>
> *jawohl das ist schwer- arbeit schwerstarbeit, das ist meine aufgabe, und wenn ich dann einfach spüre, das ist ab- das kannst du metrisch nicht messen, ich danke ihnen, und* ***jetzt*** *können wir diesen menschen auch ziehen lassen (R:mhm)* (UMeier, P 71–75)

UMeier ermöglicht den Anwesenden, dass sie die Beziehung zu der Verstorbenen abschliessen können («sie verbinden sich dann mit dieser seele»). Ihre Präsenz ist entscheidend, damit dies gelingen kann. «ich bin in einer gebetsartigen haltung». Über ihre Körperlichkeit und das Stehen drückt UMeier eine hohe Präsenz und Konzentration aus. Ihr geht es um die Herstellung einer Präsenz der Beziehung zwischen den Hinterbliebenen und der Verstorbenen in der Stille. Sie versucht, die Konzentration auf die Verstorbenen und die Angehörigen zu lenken. Sie nimmt an, dass eine Verbindung und eine Wandlung bzw. ein Abschluss der Beziehung zu den Toten an diesem Punkt der Abschiedsfeier möglich sind. Es scheint, dass sie sich an dieser Stelle selbst eine Rolle zuweist, die darin besteht, als Vermittlerin und Medium Transzendenz herzustellen. Sie sieht es als ihre *Aufgabe, dieser*

Stille rituell eine Verantwortung zu geben. Stille ist somit nicht gleich Schweigen, sondern rituell gestaltete Konzentration. Somit ist sie dann nicht beiläufig, sondern es laufen nicht sichtbare Prozesse bei den Beteiligten ab.

> *meine aufgabe ist hier nicht auf die uhr schauen, sondern diese stille verantwortung rituell dieser stille einen rahmen zu geben* […]
>
> *meine aufgabe ist jetzt als geistliche die menschen in diesem thema zu halten, damit sie nicht abdriften, das ist schwerstarbeit* (UMeier, P 73)

Sie spricht sich selbst eine Wirksamkeit zu, insofern sie die Konzentration der Hinterbliebenen lenken und eine Verbindung zur Seele des Verstorbenen herstellen kann. Dieser Moment der Stille wird von ihr als ausserzeitlich konstruiert: *das kannst du metrisch nicht messen.* D. h., dass für UMeier nicht eine bestimmte Zeiteinheit den Moment der Stille beendet, sondern sich eine eigene Zeitlichkeit als Wirksamkeit des Moments ergibt.

Nach Beendigung der Stille wendet sich UMeier dem Sarg bzw. der Urne zu, um den Verstorbenen seelisch und körperlich zu verabschieden (P 107; s. zur Bedeutung der Trennung von Körper und Seele in der Bestattung und deren Implikationen für ihre Vorstellungen von Postmortalität auch o. 7.4.6). Wie wichtig ihr dabei die persönliche Verabschiedung der Toten ist, macht sie am Beispiel einer reformierten Bestattung deutlich, die sie besucht hat:

> *dass er nicht zu dieser frau gesagt hat lebe wohl und und sie noch verabschiedet hat der sarg und der körper ist noch da, (R: mhm) der sarg und der körper ist noch da, der abschied ist noch nicht vollzogen, das stört mich ich kanns nicht mehr unterstützen* (UMeier, P 100-101)

Aus dieser Aussage geht hervor, dass der Tote auch über den Sarg oder die Urne noch körperlich präsent sei und daher eben auch persönlich angesprochen werden solle.

Die Beisetzung sieht sie als auch persönlich zu gestaltende Aufgabe für die Tote:

> *und dann von dem her ist es natürlich rituell, denn ich ich begegne dieser frau und verabschiede also begleite ihren körper, oder ihre asche ihre urne zum boden, und dann schau ich aber in den himmel, und dann mit einem blick zu ihr, und beim kopf und zum himmel und häh denke, das ist meine geistliche aufgabe, wir lassen wir lassen dich ziehen, du darfst gehen wir lassen dich ziehen, woah* ***flieg****, und das ist natürlich schön, wenn ich das draussen machen kann, ich das fenster öffne* (UMeier, P 107)

Die Tote wird über ihre Körperlichkeit im Ritual materialisiert und somit über den Sarg und die Urne konkretisiert. Sie spricht den Toten an («flieg»), da er über den Sarg oder die Urne für sie zumindest körperlich noch anwesend und ‚ansprechbar' ist.

Ihre Aufgabe erwächst hier aus ihrem Selbstbild. Sie ist diejenige, die die rituelle und die geistige Leitung innehat. UMeier verkörpert eine rituelle Autorität und Zuversicht. Sie betont die Wichtigkeit der persönlichen Ansprache bei der Bestattungsfeier (*du darfst gehen*). Sie setzt die persönliche Ansprache der Verstorbenen gezielt als ein Mittel der Kontaktaufnahme ein und sieht diese als unabdingbar für die Trauerfeier an. Ihre geistliche Aufgabe besteht darin, dass sie sich im Moment der Beisetzung der Erde (Boden) und dem Himmel zuwendet und dabei auch die menschlichen Überreste anschaut (*und dann mit einem Blick zu ihr*), so dass sich die Transformation des Körpers und der Seele vollziehen kann. Das dieser Aussage zugrundeliegende Weltbild wird an anderer Stelle erläutert (s. o. 7.4.6).

UMeier stellt beispielhaft dar, wie sie die Beisetzung gestaltet.

> *und dann die asche in die hand nehmen und schön verstreuen, und das loch wieder zudecken und so das ist dann schon noch ritueller, aber wenn ich natürlich bei diesem grab stehe, und sage du deinen körper, so viele haben deinen körper berührt geliebt, oder deine hand gespürt und weisst du noch ein bisschen so zu der frau rede, und sage jetzt darfst du deiner wege ziehen […] so wirkt das natürlich sehr rituell* (UMeier, P 102)

An dieser Stelle nennt sie zwei Beispiele, wie sie Körperlichkeit in der Beisetzung herstellt, um sie – in ihren eigenen Worten – «ritueller» erscheinen zu lassen. Die Körperlichkeit und Präsenz der Toten werden über das In-die-Hand-Nehmen der Asche und das Verstreuen der Asche erfahrbar und steigern sich in ihrer Performanz noch durch das Reden mit der verstorbenen Person. Die Angehörigen werden hier miteinbezogen. Über das Ritual wird so Kontakt zu der Toten ermöglicht. Es ist der Kontakt zu der Toten, der für UMeier die Beisetzung «rituell» macht. Die Transformation des Toten vom Leichnam zur Urne wird so für die Anwesenden «be-greifbar». Die Zuwendung zur Asche verkörpert den Abschied von der Person. Es kann als ein Akt der letzten körperlichen Zuwendung gedeutet werden. Die Asche wird liebevoll umsorgt, und durch die Ansprache wirkt die Beisetzung sehr persönlich. Die Asche symbolisiert den Körper und die Person der Verstorbenen, der bis zur Verabschiedung geehrt wird: *jetzt darfst du deiner wege ziehen* (P 102)

UMeier verdeutlicht an dieser Stelle, dass sie während der Beisetzung auch körperliche Attribute der Toten anspricht (s. o.). Damit wird der Körper der Toten

geehrt. Die Gestaltung der Verabschiedung in der Darstellung von UMeier bietet eine sehr ausgeprägte Veranschaulichung der Aufgaben der Beisetzung und des Begreifens von Tod und Abschied. Die Asche in die Hand zu nehmen und selbst zu verstreuen, wird zu einem Motiv, das auch von den Teilnehmenden an den Ritualen sehr positiv wahrgenommen wird (vgl. auch Interview mit AGrunder, Angehöriger, der für seine Mutter ein Ritual bei UMeier in Anspruch genommen hat. In diesem Fall fand die Beisetzung nur im engsten Kreis der Familie statt. Seine Kinder, er selbst und seine Ehefrau haben die Asche der Mutter in der Nähe eines Sees in der Erde verstreut).[5]

Der zitierte Beleg ist im internen Kontext des Interviews auch als Abgrenzung zu einer weniger «rituellen» Beisetzung zu sehen. UMeier reflektiert ihre eigene Entwicklung, die auch immer «freier» geworden sei und sich immer weiter weg von ihrer Ausbildung und Erfahrung als reformierte Theologin entfernt habe (s. auch u. 9.1, 9.4.2).

Die Verabschiedung des Körpers und der Seele im Sinne der rituellen Veränderung durch «Ver-himmelung» und «Ver-erdung» (s. o. 7.4.6) bildet das Kernanliegen von UMeier. In der Übergabe des Körpers an die Erde und der Seele an dem Himmel sieht UMeier die wichtigste Aufgabe der Abschiedsfeier und der Beisetzung. Dabei konnten Teilaufgaben rekonstruiert werden, die aus ihren Ausführungen hervorgegangen sind: Der Körper wird der Erde übergeben, und dem Körper wird «gute Ruhe» und der Seele «Freiheit» gewünscht:

> *zusage ist, wir wollen ja verkünden als geistliche, also geistlich also irgendeine religion, es kommt gut, auch wenn dus nicht glaubst* (UMeier, P 115)

Transzendenz spielt in der Darstellung der rituellen Struktur von UMeier eine entscheidende Rolle. Sie wird explizit mit Religion in Verbindung gebracht, und UMeier schreibt sich entsprechend auch selbst eine religiöse Rolle als «Geistliche» zu. Die Aufgabe der «Zusage» im Sinne einer positiven Verkündigung ist eine Aufgabe, die sie sich als Geistliche zuschreibt.

> *es kommt gut, auch wenn dus nicht glaubt* (P 115)

Zur Veranschaulichung dieses Gedankens gibt sie den Angehörigen dann Zweige mit Knospen mit (P 719). Die Erläuterung und Symbolisierung dessen, was eine «Zusage» ist, zeigt, wie UMeier ein religiöses Konzept veranschaulicht, das sich

[5] In den Interviews mit den Angehörigen wurde UMeier als «weise Frau» beschrieben (Interview mit AGrunder v. 14.11.2016).

vom «Glauben» gelöst hat. Es lässt sich als Handlungsmuster bei UMeier herausarbeiten, dass die Veranschaulichung religiöser und metaphysischer Konzepte als wichtiges Anliegen gesehen wird (s. u. 9, DIFFERENZ).

8.2.5 Die Aufgabe der Ritualarbeit

Ritualleiter*innen sprechen gerne von «Ritualarbeit», wenn sie ihre Aufgabe beschreiben. Darunter verstehen sie die Arbeit *mit* Ritualen. Eine zentrale Aufgabe der Ritualarbeit ist es, Präsenz zu schaffen. Im Vergleich der Ritualleiter*innen zeigen sich verschiedene Varianten, Präsenz zu schaffen. Invivo-Kodes in diesem Zusammenhang sind «Verbindung schaffen», «Verdichtung», «den Raum halten» und «einen Rahmen halten». Das sind Kodes, die ein breites Deutungsspektrum haben. Es geht um Präsenz im Sinne von Konzentration. Es bleibt aber offen, worauf die Konzentration gerichtet ist. Zumeist ist damit eine Konzentration auf die verstorbene Person, das Geschehen der Abschiedsfeier, die Beziehung zwischen der verstorbenen Person und den Anwesenden oder die Bewusstwerdung der eigenen Sterblichkeit gemeint. Die Ritualleiter*innen sind diejenigen, die durch ihre eigene Präsenz und die Gestaltung des Rituals die Konzentration und Präsenz der Anwesenden steuern und «halten» können.

Die Verbindung zur verstorbenen Person herzustellen (s. o. 7.3), kann über eine Ritualisierung gelingen und zugleich verstärkt werden. Die Teilnehmenden der Abschiedsfeier bringen dazu z. B. eine Kerze oder eine Blume nach vorne. Die Verbindung zur verstorbenen Person kann auch bei der Grabbeilegung und beim «letzten Geleit» hergestellt werden.

RTanner erläutert im zweiten Interview ihre Vorstellung von einer Energetik der Ritualarbeit.[6]

> *also es isch eigentlich wie nen energetik vo de ritualarbeit, dass du ebbe eigentlich die ganze energetik chanscht in verbindig si mit dem rituelle, vo mit de rituelle ablauf und dötte ebbe in das halte innego, das heisst si mit dem was isch (mhm) und allenfalls au spüre also, wo ma öppas mal muss interveniere oder öppas innegä als impuls, oder wos ebbe au eifach guat isch id dere de leerruum mit zu träge* (RTanner, Interview II, P 1)
>
> *also es ist eigentlich wie eine energetik von der ritualarbeit, dass du eben eigentlich mit der ganzen energetik kannst in verbindung sein mit dem rituellem, mit dem ritualem ablauf dort eben in das halten hineinkommst, dass heisst sein mit dem, was ist (mhm)*

[6] Ich habe nach dem Besuch eines Bestattungsrituals und Gesprächen mit Angehörigen ein zweites Interview mit RTanner geführt.

> *und allenfalls wahrnehmen, also wo man mal ein bisschen intervenieren muss oder einen impuls eingeben, oder wo es eben einfach auch gut ist, den leeraum mitzutragen* (RTanner, Interview II, P 1)

Aus dem Zitat geht hervor, dass «Ritualarbeit» für die Ritualleiterin die Aufgabe beinhaltet, dass sie dem rituellen Ablauf auch auf einer emotionalen Ebene begleitet. Für RTanner hat ein Leerraum einen wichtigen Stellenwert in ihrem Ablauf des Abschiedsrituals. D. h., dass sie bewusst einen Teil des Abschiedsrituals als «Leerraum» definiert, in dem Platz für Anekdoten der Anwesenden oder auch Stille ist.

> *und das darf si, und ich chann das eigenlich nummer wirklich guat, wenn ich die emotione selber bei mir chan* ***ushalte*** *au wieder auch das das isch so chli symbolisch, oder also ich chann eigentlich nummer das ushalte, was ich auch chan in mir chan halte, drum red ich au immer gern vom gefäss, dass es drum gaht ein gutes gefäss zu werden (ja), als als ritualberaterberateri, wo eifach ganz viel möglich isch, und viel platz hät, und das hat natürlich au ganz viel au mit dem persönliche weg zu tue, mit de entwicklig die persönliche entwicklig (I: von von einem selber?)* (RTanner, II P 4)

> *und das darf sein, und ich kann das eigentlich nur wirklich gut, wenn ich die emotionen selber bei mir aushalten kann, auch wieder, auch das ist so ein bisschen symbolisch, oder, als ich kann eigentlich nur das aushalten, was ich auch in mir kann halten, darum rede ich auch immer gerne vom gefäss, dass es darum geht, ein gutes gefäss zu werden (ja), als als ritualberaterberaterin, wo einfach ganz viel möglich ist, und viel platz hat, und das hat natürlich auch ganz viel dem persönlichen weg zu tun, mit der persönlichen entwicklung mit der entwicklung (I: von von einem selber?)* (RTanner, II P 4)

RTanner spricht hier von einer Übertragung der Stimmung der Teilnehmenden auch auf sie selbst. Sie hat als Ritualleiter*innen die Aufgabe, ein «Gefäss» zu werden. D. h., dass sie empfänglich ist und die Reaktionen der Teilnehmenden und die Trauersituation aufnehmen kann: *wo eifach ganz viel möglich isch und viel platz hät.*

Das bedeutet, dass sie sich als Ritualleiter*in unvoreingenommen dem Ritual nähern kann und diesem auch begegnen kann. Wenn sie ein «Gefäss» wird, dann wird sie Teil des Rituals und zugleich zu einer überindividuellen Instanz.

In diesem Zusammenhang ist auch das Konzept der «rituellen Verantwortung» von Interesse, das UMeier erwähnt. An einer Stelle im Interview spricht sie von der «rituellen Verantwortung» als Ritualleiter*in (UMeier, P 669). Darin kommt zum Ausdruck, dass die Ritualleiter*innen eine Gestaltungsmacht und -zuständigkeit für ein *gutes* Ritual haben und diese auch nutzen sollten.

Einige Ritualleiter*innen haben gemeinsam, dass sie ihre AUFGABE in einer Vermittlungsfunktion sehen. Dabei geht es um Wahrnehmung, Zuschreibung und

Kommunikation von Bedeutungen. Dies geschieht auf verbale und nonverbale Weise. Zusammengefasst sieht UMoser seine Aufgabe darin:

> *wahrnehmen was ist, zeigen was ist (R:mhm), und irgendeinen bezug schaffen äh über über den menschen hinaus oder so oder über den moment hinaus* (UMoser, P 102)

RTanner sieht ihre Aufgabe im Sichtbarmachen von Gefühlen und Stimmungen:

> *aber letschtendlich gahts eigentlich immer drum äh z'luege, was isch schtimmig für de mensch wie fühlts sich schtimmig ah, wie chammers äh ine rituelli symbolischi sprach übersetze und e so öppis ine sichtbarkeit inebringe (I: mhm)*
>
> *das isch für mich glaub e so öppis äh ganz zentrals oder die (4) ja: das* ***sicht****barmache vom eigete prozess wo en mensch grad macht* (RTanner, P 22)
>
> *aber letztendlich geht es immer darum ähm zu schauen, was ist stimmig für den menschen, wie fühlt es sich stimmig an, wie kann man es in eine rituelle symbolische sprache übersetzen und äh so erwas in eine sichtbarkeit bringen (I: mhm)*
>
> *das ist für mich glaube ich so etwas äh ganz zentrales oder die (4) ja: das* ***sicht****barmachen des eigentlichen prozesses, den ein mensch gerade macht* (RTanner, P 22)

Ihre Aufgabe ist es, zusammen mit den Angehörigen die inneren Prozesse der Angehörigen sichtbar zu machen. Wenn die Übersetzungsarbeit gelingt, dann fühlt es sich für die Anwesenden «stimmig an».

RFischer sieht ihre Aufgabe darin, «energetisch» und «inhaltlich» das Ritual zu halten:

> *ja ähm es geht darum letzlich, dass ich den rahmen halte energetisch, inhaltlich es geht auch darum, dass ich helfe, dass das ritual ein ganzes ist, es gibt so elemente, die dabei sein müssen, dass ein ritual in sich stimmig ist, darauf achte ich und ähm häufig ist es schon so, dass ich durchs ritual dann leite* (RFischer, P 67)

Diese drei Beispiele machen deutlich, dass die Aufgabe der Ritualleitung eine Übersetzungs-, Ordnungs-, Leitungs- und auch Emotionsarbeit ist.

Für die Aufgabe der Ritualarbeit sind Bells ritual-ähnliche Merkmale 'Steuerung durch Regeln', 'Präzise Ausführung' und 'Performanz' zentral (s. o. 3.1.2). 'Präzise Ausführung' zeigt sich hier in der physischen Kontrolle (Stehen in einer gebetsartigen Haltung UMeier) und der Lenkung der Konzentration der Teilnehmenden auf die verstorbene Person.

'Steuerung durch Regeln' (Bell 1997: 153) zeigt sich darin, dass die Ritualleiterinnen UMeier und RTanner insbesondere auch Gefühle der Trauernden zu

lassen und in ihrer Ritualgestaltung bewusst auch Unstrukturiertes zu lassen. Dieses ‘Chaos’ haben sie aber vorab festgelegt und es wird von ihnen gesteuert, in dem sie als Ritualleiterinnen hier auch regulativ eingreifen, falls dies nötig ist. Das ritual-ähnliche Merkmal der ‘Performanz’ (Bell 1997: 160) wird hier (neben der Aufführung symbolischer Handlungen) über die Erfahrung von Emotionen und die Metakommunikation der Rituallleiterin eingelöst.

8.3 Agency

Die Agency dieser Positionierungsdimension zeigt sich in einer kollektiven, d. h. durch mehr als eine*n Akteur*in verursachten Form. Das gemeinsame Handeln oder blosse Vorhandensein von mehreren Akteur*innen im rituellen Geschehen zeichnet diese Agency aus. Diese Agency meint die Kopräsenz von Personen in Zeit und Raum, mit der eine kollektive Handlungs- und Gestaltungsmacht verbunden wird. Sie kommt deshalb unmittelbar in der Performanz des Ritualgeschehens zum Ausdruck und zeigt sich in einer zugeschriebenen Emergenz.

Die Kompetenz der Ritualleitenden besteht im Umgang mit dieser Agency darin, das performative Geschehen (mit)zu gestalten und zu deuten: Emische Konzepte sind z. B. «Wachheit des Tuns» (MSchäublin) oder «wahrnehmen was ist, zeigen was ist» (UMoser, P 102). Folgende Dimensionen sind darin enthalten: Konzentration («Wachheit», «Präsenz») aufgrund von zugeschriebener Relevanz, Zeigen von Relevanz und Sichtbarmachen durch Sprechen, Gestaltung und Zeit. Aus diesem situativen Handeln entwickelt sich eine rituelle Kraft (P 66), die dann wiederum zur Gemeinschaftsbildung unter den Teilnehmenden beiträgt. Dabei greifen die Ritualleitenden auf eigene rituelle Erfahrungen zurück, auf Details über den Verstorbenen und Anekdoten über die Beziehungen zwischen den Hinterbliebenen und den Verstorbenen. Die Agency des spezifischen Falles im Sinne einer sich am individuellen Geschehen entwickelnden rituellen Kraft ergibt sich aus der Orientierung an den Bedürfnissen der Verstorbenen und seiner Angehörigen sowie der genauen Beobachtung des situativen Rahmens wie des Wetters, der Umgebung oder des Ortes des (rituellen) Geschehens. Die Ritualleiter*innen versuchen, auf alle diese Aspekte zu reagieren und fassen diese als kollektive Handlungs-und Gestaltungsmacht auf.

Wie dies im konkreten Fall abläuft, verdeutlicht das Zitat von MSchäublin.

> *die hätten das alle auch nie gesehen und die wären, wenn sie nicht die unterstützung vom wetter gehabt hätten, wären ihre gefühle wohl nie ins fliessen gekommen (1) aber da war es möglich, und da kann ich nichts machen dafür, aber ich kann in*

> *meiner wahrnehmung so wach sein, dass ich das wahrnehme und sage und ausdrücke* (MSchäublin, P 86)

Das Wetter als Ausdruck externer Agency sorgt dafür, dass sich die **kollektive Agency** durchsetzen kann. Die Ritualleiterin nutzt ihre eigene Agency, da sie die Situation deutet: Sie geht auf die äusseren Einflüsse (Wetter, Umgebung: z. B. Vögel) in Bezug auf die Trauersituation ein, kommentiert sie und geht dann spontan auf die Anwesenden ein: *Wahrnehmen, was ist, und dem Ausdruck und Bedeutung zu geben*, konkretisiert sich hier darin, die Anwesenden auf das Wetter und ihre eigenen Gefühle aufmerksam zu machen. In einem weitergehenden Ergebnis bedeutet dies, dass sich für MSchäublin innere psychologische Prozesse im Aussen manifestieren, also äussere Umstände wie eben das Wetter für sie mit der jeweiligen Situation in Verbindung stehen.

Welche Rolle gemeinschaftliches Handeln für das Gelingen des Rituals spielt, verdeutlicht dieses Beispiel einer gemeinschaftlichen Urnenbeisetzung:

> *wir haben auch schon, äh freundinnen haben aus aus stoffbändern (L:mhm) nen urnenbeutel gebunden, und dann haben wir, wir standen im kreis das war auf nem gemeinschaftsgrab, da war wirklich nur wiese wir standen im kreis rundherum […], da war in der mitte eben diese urne, da haben wir versucht gemeinsam die bänder so anzuspannen, dass die urne abhebt und sie dann rüber zu bringen, es war wirklich ne übung hat keine die urne direkt führen müssen, wir habens geschafft miteinander, das war irre, es waren etwa 16, 18 menschen und alle hatten son buntes band, das war irre diese koordination diese feinfühligkeit, die es da braucht, und dann diese die, das so zu entspannne, dass es wirklich gerade runter geht, das war irre, aber es geht (L: mhm)* (MSchäublin, 103)

Diese Erzählung verdeutlicht die kollektive Agency, die durch gemeinsames Handeln entsteht. Die Urne wird hier gemeinsam von einem Ort zu einem anderen gebracht und dann auch gemeinsam beigesetzt.

In der Erzählung wird ausgeführt, dass es jede einzelne Person für das Gelingen des Beisetzungsvorgangs braucht. Einen Kreis um die Urne zu bilden und damit für den Vorgang der Beisetzung gebraucht zu werden, symbolisiert eine Gleichheit der Anwesenden. Anhand dieses Beispiels stellt MSchäublin dar, wie der «pragmatische Ansatz» über die Kopräsenz und das gemeinsame Handeln zu einer rituellen Handlung wird.

8.4 Deutungsmuster

Die Deutungsmuster im THEMATISCHEN FELD RITUAL beziehen sich auf unterschiedliche Aspekte, die gemeinsam haben, dass sie an einen affirmativen Ritualbegriff anknüpfen und die Bedeutung einer rituellen Erfahrung hervorheben. Das den Akteur*innen zugrundeliegende Ritualverständnis geht von einer bestimmten Abfolge von Handlungen (im Sinne einer klassischen Ritualstruktur) aus oder stellt die Wirksamkeit von persönlichen Erfahrungen ins Zentrum der Definition. Empirisch finden sich häufig auch Mischformen.

Im Folgenden soll zunächst anhand eines Prospektes einer Ritualleiterin ein prototypisches Beispiel für ein emisches Ritualverständnis erläutert werden, dass sich sehr stark an einem Performanzcharakter von Ritualen orientiert (Abbildung 8.1). Im Anschluss daran sollen weitere Deutungsmuster des THEMATISCHEN FELDES RITUAL vorgestellt werden.

8.4.1 Performanz

Dieser Ausschnitt aus dem Selbstdarstellungsprospekt von CHof stellt exemplarisch ein Ritualverständnis dar, das sehr viel Ähnlichkeiten zu den Vorstellungen anderer Ritualleiter*innen aufweist. Die Überschrift impliziert eine Ähnlichkeit der gewählten Begriffe, aber gleichzeitig Unterschiede zwischen diesen Begriffen («Rituale – Feiern – Zeremonien»). Der Begriff «Ritual» wird in einem weiten Verständnis gebraucht, das sich nicht nur auf religiöse Rituale im engeren Sinne bezieht, sondern auch alltägliche «Feiern» einschliesst. In dem Motto «Rituale und Feiern, gestalten. Leiten, begleiten, beraten» zeigt sich zudem eine Kundenorientierung. Die Flexibilität der Rolle der Ritualleiterin wird mit diesen Auswahlmöglichkeiten deutlich. Situativ stellt sie sich auf die Vorstellungen und Wünsche der Kund*innen ein. Die Funktion von Ritualen bezieht sich hier auf «diesseitige» Lebensbereiche. Dieses Verständnis sieht Rituale zuallererst in der Funktion der Externalisierung von Gefühlen und als Instrument der Lebenshilfe, wie folgender Satz sehr deutlich macht: «Rituale helfen, begleiten und bilden eine Brücke». Rituale, wie sie im Prospekt aufgezählt werden, haben vor allem die Funktion der Bewältigung von individuellen Lebensereignissen. Eine gemeinschaftsbildende Funktion des Rituals steht hier nicht im Zentrum. Rituale bieten ein Repertoire zum selbstbestimmten Umgang mit äusseren und inneren Lebensereignissen. «Es ereignet sich etwas, das tiefe Gefühle auslöst, und es liegt bei uns, ihnen mit Ritualen (Feiern, Zeremonien) ein Gefäss zu schaffen». Gefühle sollen demnach ausgedrückt werden, und Rituale helfen dabei, ein Spektrum von

Rituale – Feiern – Zeremonien

Immer wieder ereignet sich etwas in unserem Leben,
das tiefe Gefühle auslöst – freudige oder traurige.
Diese Gefühle wollen ausgedrückt sein, und es liegt
Bei uns, ihnen mit Ritualen (Feiern, Zeremonien ein Gefäss
zu schaffen.

Rituale helfen, einen guten Umgang zu finden mit
dem, was gerade ansteht im Leben.
Rituale begleiten uns auf dem Weg zu uns selber. Sie
unterstützen dabei, mit sich in Einklang zu kommen uns sich
zu verbinden – mit der Lebenskraft, mit der
Natur, mit Tieren und Menschen.
Rituale helfen, sich zu lösen, von Liebgewordenem:
von Menschen, von der Arbeit, von Dingen.

Rituale bilden eine Brücke bei Lebensübergängen.
Dank ihnen können wir «trockenen Fusses» von einem
Lebens-Ufer ans andere gelangen, von einer Lebenssituation
in eine andere. Sie helfen, bewusst einen Zustand zu
verändern oder eine Veränderung im Bewusstsein gut zu
verankern. Rituale bilden den
passenden Rahmen, um Freude zu feiern, die
Trauer zu bearbeiten, Bilanz zu ziehen oder Danke zu
sagen und das Leben zu feiern.

Abbildung 8.1 Prospekt Cof, Text

Gefühlen zu bearbeiten: «Freude zu feiern», «die Trauer zu bearbeiten», «Bilanz zu ziehen, oder Danke zu sagen und das Leben zu feiern». Ein Ritual wird als eine bewusste Wahrnehmung von Veränderung beschrieben. Über Rituale spürt der/die

Einzelne eine Einbettung in einen grösseren Zusammenhang, der als Umgebung in Form von Natur, Menschen, Tieren und Lebenskraft umschrieben wird.

Es wird ein Common-Sense-Wissen von Ritualen vorausgesetzt, da nicht genau definiert wird, was ein Ritual ist. Rituale scheinen per se als positiv zu gelten: Sie sind Mittel zur Selbstregulierung des Einzelnen, und ihnen wird eine universale Wirkmächtigkeit für kleine und grössere Ereignisse zugeschrieben, die von ihnen selbst ausgeht. Rituale sind ein «Gefäss», und sie geben einen «Rahmen». Die Formulierung «es liegt bei uns» appelliert an die Selbstverantwortung des Menschen, seine Lebensereignisse mit Hilfe von Ritualen selbst zu gestalten und zu regulieren. Rituale scheinen bewusst nicht weiter definiert zu werden, um ein breites Deutungsspektrum von immanenten und transzendenten Konnotationen zu ermöglichen. Die Zuschreibung der Wirksamkeit von Ritualen in einem umfassenden Sinne lässt sie im Licht religiöser Traditionen erscheinen. Entscheidend scheint hier, dass sie durch ihre Funktion zugleich im Spannungsverhältnis von Psychologie und Religion angesiedelt werden: Neben die religiöse Dimension tritt eine im weiteren Sinne therapeutisch-psychologisierende Dimension. Dennoch liess sich die Performanz der Ritualisierung immer wieder als das bestimmende Merkmal für das Ritual-Verständnis erkennen. Häufig ergibt sich der eigene Ritualbegriff implizit. Z. B. geht der Ritualbegriff bei UMoser aus der Beschreibung seiner AUFGABE hervor.

> *wahrnehmen was ist, zeigen was ist (R:mhm), und irgendeinen bezug schaffen, äh über über den menschen hinaus oder so, oder über den moment hinaus* (UMoser, P 170)

UMoser formuliert seine Aufgabe als Ritualleiter wie folgt: *bewusst machen, was passiert da eigentlich […] also auch so ein systemischer blick und sie darauf aufmerksam zu machen, was möglich wäre, was vielleicht hilfreich wäre, auszudrücken, von dem was ist* (P 166). Er sieht seine Aufgabe in der Wahrnehmung, der Übersetzung und in der Einbettung des Geschehens in Dimensionen, die über den Menschen und die Situation hinausweisen. Im Sinne einer über den Moment hinausgehenden Qualität hat auch Transzendenz in einer solchen Definition Platz. Die Reichweite der Transzendenz bleibt aber offen. Die Aufgabe ist es, den konkreten Fall in einen grösseren Zusammenhang einzubetten, der flexibel nach den Bedürfnissen der Kund*innen ausgewählt wird. Unter einem Ritual kann also ein Geschehen verstanden werden, dass als Handlungsrahmen Einbettungen eines momenthaften Ereignisses in einen grösseren Zusammenhang ermöglicht.

Der Ritualbegriff von MSchäublin weist Ähnlichkeiten mit diesem Verständnis auf. Dabei steht die Wahrnehmung und Einordnung des Geschehens durch die Ritualleiter*innen im Mittelpunkt:

> *also mein ritualverständnis heißt, es ist, wir machen das,* ***was es zu tun gibt*** *und wir machen das nicht beiläufig, sondern sehr bewusst und gestaltet, das ist mein ritualbegriff (L:mhm), es geht nicht darum viel firlefanz zu erfinden (L:mhm), sondern es geht darum, das was es zu tun gibt, bewusst und und in in auch in transparenz, dass wir das jetzt tun also in der* ***wachheit*** *des tuns zu tun* (MSchäublin, P 59)

Ähnlich wie bei U. Moser gibt die konkrete Aufgabe pragmatisch das Ritualverständnis vor. Der Ritualbegriff richtet sich also nach der pragmatisch verstandenen Aufgabe, «was [jeweils, L.R.] zu tun ist». Die Bestattung und (rituelle) Begleitung sind für MSchäublin demnach ohne «viel firlefanz zu tun». Die Fokussierung auf das, was es zu tun gibt, bedeutet für MSchäublin ein aufmerksames Handeln im konkreten Fall. Der Ausdruck «Wachheit des Tuns» umfasst Aufmerksamkeit für die jeweiligen Handlungsschritte der Begleitung in Bezug auf die Verstorbenen und Hinterbliebenen und den jeweiligen äusseren Rahmen der Situation (v. a. der Ort, das Wetter). Darüber hinaus braucht es keinen «firlefanz». Das «Ritualverständnis» ist also ein dezidiert pragmatisches, das sich wie von selbst versteht, wenn man weiss, «was es zu tun gibt». Die bewusste Ausführung und die Gestaltung des Geschehens begründen dann den Ritual-Charakter der eigenen Handlungen. Die Ritualleiterin nimmt die Situation wahr und interpretiert sie. Handlungen sehr bewusst auszuführen, bedeutet für die Ritualleiterinnen auch, dass sie eine nicht-rituelle Situation so gestalten, dass sie eine (rituelle) Wirksamkeit bekommt.

Das zentrale Konzept der «Wachheit des Tuns» wurde an einer anderen Stelle ebenfalls diskutiert (s. o. 8.2.2)

Auffällig ist auch, dass sich die Ritualleiterinnen um einen einfachen Ritualbegriff bemühen und sich damit gegen ein Spezialist*innenwissen abgrenzen und Ritual zuallererst in einem immanenten Sinne verstehen, das sich aus dem unmittelbaren Geschehen ableitet und auch darin sichtbar wird (P 67). Ritual wird nicht abstrakt verstanden, sondern konkret (P 59, 67). Die «Kundinnen» seien «nicht unbedingt ritualgewöhnte Menschen» (P 68), daher wählen sie «einen pragmatischen Ansatz» für ihr rituelles Handeln (P 69).

Das Beisetzungsritual als Ritual

Aus den Ausführungen der Ritualleitenden über den Akt der Beisetzung wird deutlich, dass sie ihn als eine Form sehen, die mehr oder weniger unveränderlich für den rituellen Umgang mit dem Tod ist. Hinsichtlich der Art und Weise der Beisetzung bringen sie aber eine grosse Offenheit zum Ausdruck. Sie bestehen mit Nachdruck darauf, dass die Handlung der Beisetzung im Beisein der Angehörigen und durch die Angehörigen erfolgen soll:

> *die grablegung ist das haupt, ist die rituelle handlung, und wir müssen nicht viel erfinden drum herum sondern, das, was es zu tun gibt tun, und es ist die aufgabe der angehörigen, dass sie ihre toten zu grabe tragen* (MSchäublin, P 70)

MSchäublin betont, dass es nicht um viel mehr als die bewusste Beisetzung der Toten geht. Sie definiert die Grablegung als Tradition, die nicht erklärungsbedürftig ist. Sie hebt hervor, dass sie als Ritualleitende Altbekanntes anbieten und durchführen. Sie sieht sich in einer Kontinuität einer bewährten Tradition stehend, die aber für sie nicht mehr selbstverständlich zu sein scheint. Sonst müsste sie diese nicht erklären.

Die Beisetzung ist demnach ähnlich wie in anderen Traditionen die wichtigste rituelle Handlung. RFischer, UMeier und MSchäublin richten sich gegen eine (rituelle) Begleitung des Todes, bei der die Beisetzung nicht im Beisein der Angehörigen erfolgt. Dies gilt es für sie möglichst zu vermeiden. Denn der Beisetzungsvorgang konfrontiert die Teilnehmenden mit dem Tod und dem Loslassen der verstorbenen Person und stellt zugleich die Frage nach einer postmortalen Existenz. Da Abschiedsfeier und Bestattung in der Schweiz immer mehr getrennt werden, haben die Ritualleitenden Strategien entwickelt, wie sie den Beisetzungsmoment und Abschiedsmoment auch dann in der Abschiedsfeier performativ gestalten können, wenn die Beisetzung nicht direkt vor oder nach der Trauerfeier erfolgt, sondern an einem anderen Termin im kleinen Kreis.

RFischer betont die Wichtigkeit des Trennungsmomentes, wenn die Urne bzw. der Sarg beigesetzt wird.

> *und ich denke, das ist eine these von mir dadurch, dass man die zeit vorher nicht hat, (mhm ja) sich zu verabschieden und eigentlich dann viele erst in trauerfeier sinnlich konkret konfrontiert sind (ja) mit dem tod, brauchen sie diesen moment dieser abschiedsmoment, das finde ich sowieso etwas sehr wichtiges und also das wäre die trauerfeier mit diesem abschiedsmoment (ja)* (RFischer, P 31)

Zum Abschiedsmoment gehört nach RFischer auch der Weg zum Grab. Sie knüpft an die Tradition des Weggeleits an und versteht es wörtlich.

> *dass man sich nicht schon am grab trifft, weil mir der weg wichtig dünkt, (ja) diesen letzten weg gehen zu können mit der person ein stück weg noch zu gehen, (ja ja) und das ist, es mir am grab oder am ort, wo dann die asche verstreut wird, ist nochmal wichtig wie so mit dem element in kontakt zu gehen, also sei das mit der erde oder mit dem wasser, und da meist noch irgendein ein text oder eine meditation, dieses ankommen auch in diesem moment auch mit deutungsworten, die teilweise ähm an die tradition anlehnen* (RFischer, P 32)

Die Bewusstmachung des Abschiedsmoments funktioniert an dieser Stelle besonders durch die Verbindung zum Beisetzungsort durch eine Handlung mit der Materie, in die der Tote beigesetzt werden soll.

Trennung, Übergang und Wiedereingliederung
Es ist hervorzuheben, dass die Abschiedsrituale der Ritualleitenden meist sehr genau den Ablauf von Trennung, Übergang und Wiedereingliederung performativ durchlaufen und markieren. Durch den Einbezug der Angehörigen kommt es in der Interaktion zur Verkörperung von Trennung, Übergang und Wiedereingliederung. Es zeigt sich, dass sich die Ritualleitenden in diesem Kontext vor allem darum bemühen, eine Schwellenphase zu kreieren. Die einzelnen Elemente von Trennung, Übergang und Wiedereingliederung werden variabel mit psychologischen Konzepten, mit Symbolen des Christentums und alternativreligiösen Traditionen gestaltet. Typisch für diese ritualbezogene Positionierung ist also, dass verschiedene Traditionen nebeneinandergestellt und dabei liturgische und kulturgeschichtliche Verweise und Beziehungen, spezifische und weniger spezifische, hergestellt werden.

In den Daten zeigt sich, dass einige Ritualleiter*innen in ihren Ritualkonzeptionen bewusst an Theorien des Schwellenrituals anknüpfen, wie sie ursprünglich von van Gennep und Turner entwickelt (Abbildung 8.1) und inzwischen vielfach in populären Ritualtheorien und psychologischen Konzepten und Methoden aufgegriffen wurden. So werden z. B. die performativen Elemente des Bestattungsrituals hervorgehoben:

> *wichtig isch eifach, es sind immer die drü phasen oder, vo de ablösungsphase oder rückschau, und denn vonere schwellephase, wo ma quasi gegenwart au symbolisiert, aber au vom losloh, und nachher äh die integrationsphase, wo dann meh stoht für die wünsch, no mitgeh uf em weg, und sich wieder dem lebe zu wende, (mhm) wieder die rückverbindig ins lebe, das isch so chli de de, die phase chommed eigentlich in alle übergangsritual immer wieder vor, (mhm) oder, (mhm), und es gibt so chlis bild dazu* (RTanner, II, P 20)

> *wichtig ist einfach, es sind immer drei phasen, oder, von der ablösungspahse oder rückschau, und dann von der schwellenphase, wo man quasi die gegenwart auch symbolisiert, aber auch vom loslassen, und nachher äh die integrationsphase, die dann mehr für die wünsche steht, die man noch mit auf den weg mitgibt, und sich wieder dem leben zuwendet, (mhm) wieder die rückverbindung ins leben, das ist so ein bisschen der der, die phasen kommen eigentlich in allen übergansritualen immer wieder vor, (mhm) oder, (mhm), und es gibt so ein bisschen ein bild dazu* (RTanner; II; P 20)

RTanner knüpft in diesem Beleg an die Rezeption des Übergangsrituals an und erklärt sehr anschaulich die drei Prozesse und Ziele der drei Phasen: Rückschau, Schwellenphase und Rückverbindung ins Leben, die performativ durchlaufen werden sollen. Die drei Phasen können auch als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verstanden werden.

Die Vorstellung einer liminalen Phase wird z. B. von RProbst hervorgehoben. In dieser Phase bestehe die Möglichkeit, einen Kontakt zu den Verstorbenen herzustellen. Dazu werden Techniken aus der Psychologie (wie Imagination, innere Bilder, Aufstellungsarbeit) angewendet. Psychologische und religiöse Traditionen gehen an dieser Stelle, wie schon vermerkt, ineinander über.

Wie Techniken in der Abschiedsfeier praktisch angewendet werden können, erläutert RProbst wie folgt. Dabei spielt die Stille eine besondere Rolle, um die Visualisierung der Verstorbenen durch die Anwesenden zu ermöglichen:

> *das isch für vili lüt ganz ungwohnt gsi das chund halt e chli us meditativene meditative technike oder us de meditatione*
>
> *(I: mhm) das me die person de visualisiert und* ***alles*** *im stille natürlich mitteilt, was äh was mer no wott säge (I: mhm) und wemme güebt isch i imagination denn, cha das si das s'gegenüber denn aso jetzt die verstorbeni person jetzt i dem bild, ebe eim au antwort git. (I: ja)* (RProbst, P 24)
>
> *das war für viele leute ganz ungewohnt, das kommt halt ein bisschen aus meditativen mediativen techniken oder aus der meditation*
>
> *(I: mhm) das man die person da visualisiert und* ***alles*** *in der stille natürlich mitteilt, was äh man noch sagen mächte (R: mhm) und wenn man gebübt ist in der imagination dann kann das sein dass das gegenüber dann also jetzt die verstorbene person jetzt in dem bild, eben auch antwort gibt (I: ja)* (RProbst, P 24)

RProbst führt in diesem Zusammenhang die Technik der Imagination nach C.G. Jung an (vgl. Dorst/Vogel 2014), die er für die Verabschiedung der verstorbenen Person einsetzt. Damit soll eine Verdichtung der Erfahrung erreicht werden. Die Hinterbliebenen sollen sich die verstorbene Person innerlich vergegenwärtigen.

Auch UMeier knüpft in ihrer Gestaltung des Aufbaus einer Abschiedsfeier sehr stark an die Ritualtheorien von van Gennep und Victor Turner an. Der Ablauf wurde oben schon kurz erläutert (s. o. 8.2.4). An dieser Stelle soll der Ritualbegriff von UMeier vertiefend dargestellt werden. Dieser Fall ist sehr interessant in Bezug auf die Etablierung eines eigenen rituellen Skriptes. Gleichzeitig erinnert

der Ablauf in einzelnen Elementen an die Liturgie eines reformierten Gottesdienstes.[7] Er ist offenbar (auch) an eine reformierte Abschiedsfeier angelehnt (s. o. 4.2).

Der Ablauf besteht aus drei Teilen: Dank, Zusage und Wunsch. Formal erinnert diese Struktur mit ihrem Dreischritt an typische Ritualstrukturen mit ihrer Fokussierung auf einen Prozess der Transformation. Transformation scheint für UMeier ein Schlüsselbegriff für ihr Ritualverständnis zu sein. So spricht sie mit Bezug auf den o.g. Dreischritt von einer Trilogie der Transformation (P 118). Transformation soll in der Abschiedsfeier über das «Ziehenlassen» der Verstorbenen und die Zusage einer Umwandlung der Überreste in eine neue Daseinsform erreicht werden.

Im ersten Teil, dem Dank, geht es darum, für das Leben der verstorbenen Person zu danken und für das zu danken, was die Gemeinschaft der Hinterbliebenen von der verstorbenen Person lernen konnte. Dieser Teil erinnert an andere Abschiedsrituale, in denen der Lebenslauf eingebaut und eingebracht wird. Auffällig ist dabei die Einbeziehung des Körpers des Verstorbenen und die Anlehnung an Wissen aus dem Theologie-Studium und der Tätigkeit als Pfarrerin:

> *da sag ich danke für deinen körper, und sage eher körperliche sachen direkt für deinen duft, danke für deinen duft für deine sinne, wie sie die welt gesehen haben oder so, und hier sag ich danke einfach für dein einfach dein sosein deine persönlichkeit, du bist einmalig, es gab niemand wie dich* (UMeier, P 118)
>
> *dass ich auch für das danke, dass du provoziert hast oder angeregt, wenn man für das dankt, das habe ich schon im studium gelernt, die ganz guten gebete man dankt nicht nur für das gute, wenn man schon gläubig ist, dann dankt man gott auch für das, dass er einen als rätsel auferlegt oder so, das das sind das sind die echten dank, das ist für mich glaube* (UMeier, P 114)

Aus den Zitaten geht hervor, dass es UMeier darum geht, ein möglichst authentisches Bild vom Toten herzustellen. Deshalb werden neben positiven Eigenschaften auch negative genannt. Sie stellt an dieser Stelle dann einen expliziten Bezug zu ihrer theologischen Ausbildung her. Auch für das Schwierige im Leben dankbar zu sein, ist für sie «Glaube».

[7] Zum reformierten Gottesdienst: https://www.gottesdienst-ref.ch/liturgie/die-liturgie-des-gottesdienstes, 07.05.2019.

Im zweiten Teil geht es um die «Zusage». Sie wird wie folgt definiert:

> *zusage also das ist zutrauen, zusage ist, wir wollen ja verkünden als geistliche also geistig also irgendeine religion, es kommt gut auch wenn dus nicht weisst (R:mhm)* (UMeier, P 115)[8]

Dieser Teil beschreibt die Umwandlungsphase des Übergangsrituals, die von einer Geistlichen begleitet wird, die verkünden kann, dass sich der Ist-Zustand (des Trauerns und Verlusts) zum Guten wandelt. Es geht um die Versicherung eines Vertrauens in eine transzendente Wirkmacht (irgendeine Religion), die nicht näher bestimmt wird und die im konkreten Fall der Beobachtung v. 02.02.15 auch ein Teil der Natur (der See am Fusse eines Berges) sein kann, der die Umwandlung des Verstorbenen vollzieht. Im dritten Teil dem Wunsch geht es um die Hinführung zur Zukunft, in dem der Verstorbene und die Hinterbliebenen «frei» sind.[9] UMeier ist im Interview nicht sehr explizit, wie der dritte Teil des Wunsches ausgestaltet wird (s. o. 8.2.4). Es geht darum, dass die Wünsche der Hinterbliebenen für sich selbst und für den Verstorbenen geäussert werden können (P 84).

In ihrer Beschreibung des rituellen Aufbaus von Dank, Zusage und Wunsch stellt sie jedes dieser Elemente in einem Zusammenhang, der über die Person hinausgeht. Gleichwohl zeigt sich aber auch ein Spannungsfeld zwischen Erwartungen der Kund*innen, den eigenen Vorstellungen als Ritualleiterin und bestehenden (insbesondere christlichen) Traditionen. Das Leben des Einzelnen wird in einen grösseren Zusammenhang eingebettet, der dem Individuum nicht bewusst sein muss: *Es kommt gut, auch wenn du es nicht weisst*. Die Aufgabe der Verkündigung, die UMeier sich zuweist (s.o), bleibt vage, wird aber dennoch sehr bildlich und wörtlich ausgeführt: *dass eben alles wachsen wird aus der erde.* UMeier vermittelt damit ein positives Bild der Zukunftsdeutung. Sie überführt in diesem Moment die Gegenwart des Todes in eine Vielfalt an neuen Lebensformen und in die Integration der Toten in einen Kosmos. Innerhalb dieses Ablaufs geht es ihr um die Herstellung eines Gleichgewichts (P 112).[10]

---

[8] Die Stelle wurde bereits an anderer Stelle zitiert (s. o. 8.2.4).

[9] Möglicherweise lehnt sich der dritte Teil, der Wunsch, an die Fürbitte im liturgischen Ablauf eines christlichen Gottesdienstes an.Denkbar ist auch, dass dieser Teil Anlehnungen an einen Segen aufweist. Offen bleibt aber, an wen sich der Wunsch richtet. Denkbar ist, dass sich die Zusage vor allem an die Hinterbliebenen richtet und der Wunsch an die verstorbene Person.

[10] *(R:mmh) also zur erde, das ist mutter, das ist die mutter, und hier ist das der vater brauchts ja auch noch, und der himmel oder je nachdem obs eben göttlich möchte, da hab ich (…) zu gott vater, zu zu zum himmel und gött mutter mutter muttergöttin in der erde, sie hat uns*

> *wenn ich natürlich bei diesem grab stehe, und sage du deinen körper so viele haben deinen körper berührt geliebt oder deine hand gespürt, und weisst du noch ein bisschen so zu der frau rede, und sage jetzt darfst du deiner wege ziehen, auch aus ihr [der Verstorbenen, L.R.] wird wunderbare erde werden, da wird auch da werden gräser und bäume wachsen, und wenn ganz viele kinder da sind, die grossmutter, da werden spinnnen und würmer und libellen, und es gibt neue kühe aus dieser erde und wunderschöne neue menschen, und so he da wirkt das natürlich schon sehr rituell* (UMeier, P 102)

Wie das Zitat belegt, vermittelt UMeier die Idee der Transformation anhand der Veränderung der Materialität der sterblichen Überreste. Für ihre Vorstellung von ritueller Wirksamkeit nutzt sie Materialität insbesondere in Form von physischer Körperlichkeit der Menschen und der sie umgebenden Natur, die auch sonst in ihren Ausführungen eine bedeutende Rolle spielt: *dann kommt ein wichtiges rituelles Element, nämlich die körperliche Verabschiedung.* Dabei wird der menschliche Körper der Natur (Mutter Erde) übergeben.

Die Erfahrung von Wirksamkeit

Die Ritualleiter*innen machen entsprechend deutlich, dass bei ihnen an erster Stelle nicht Konzepte, sondern Erfahrungen und Emotionen stehen. So heisst es auch in den Ausbildungsunterlagen der ehemaligen «Schule für Rituale» programmatisch: «Wahrnehmen, Wissen, Handeln» (Weiterbildung zur Fachperson für Rituale, Schule für Rituale, o. J.: 3). Dazu passt auch die These der Ritualleiter*innen, dass es ihre eigene und die unmittelbar persönlichen Erfahrungen der Teilnehmer*innen seien, die letztlich die Wirksamkeit des Rituals hervorbringen. Die Ritualleitenden und die Teilnehmenden werden sich des Rituals bzw. der Situation bewusst. Indem die Ritualleitenden eine Handlung als rituell deuten, wird sie rituell (vgl. dazu das religiöse Sinnstiftungsmuster der permanenten Evidenzsicherung s. u. 11.1).

Die Grenze zwischen ritualisiertem Handeln und nicht-ritualisiertem Handeln liegt dabei in der bewussten Ausführung des Handelns. Für MSchäublin bedeutet dies, das Bestattungshandwerk und die darin eingebetteten Todesrituale mit bewusster Aufmerksamkeit und als konkretes Kommunikations- und Interaktionsereignis auszuführen. Indem sie sich Zeit für die individuellen Bedürfnisse der Verstorbenen und Angehörigen nehmen, den Anwesenden stets mitteilen, was sie tun und ihr Handeln selbst reflektieren, handeln sie – so ihr Selbstbild – rituell.

---

ja geboren, sicher nicht er, sie hat uns geboren, wir gehen hier zurück, das ist viel besser nachvollziehbar, das transformative, das ist das gleichgewicht, ist das bei mir, und das ist nicht nur germanisch ich sag das jeweils weil mir so eine fachjargon zu dir (UMeier, P 112).

Die Ritualleitenden sind der Auffassung, dass sie über ein Ritual die Emotionen der Hinterbliebenen lenken können. Zugleich wird Ritualen die Kraft zugeschrieben, besondere Emotionen auszulösen, die als Ausgangspunkt für individuelle und gemeinschaftlich bedeutsame Erfahrungen gesehen werden. Auch Postmortalitätsvorstellungen können nach Auffassung der Ritualleitenden durch Rituale hervorgerufen werden. Wichtige Deutungsmuster, auf die sich dieses Verständnis stützt, sind systemische und tiefenpsychologische Ansätze, Ritualtheorien und alternativ religiöse Traditionen wie Naturspiritualität.

Ritualisierungen wird eine besondere Bedeutung für den Umgang mit Trauer zugeschrieben. Die Rezeption von Ritualtheorien ist ebenfalls Teil dieser psychologischen Ansätze. Oftmals werden Ritual- und Trauertheorien miteinander verknüpft. In einer Erzählung von MSchäublin macht ein Klient, ausgelöst durch das Tragen der Urne seiner Tochter, die Erfahrung, dass seine Tochter in seinen Träumen neben ihm hergeht.

> *und ich als technik technik versessener menschen=mensch akzeptiere, dass es, dass es was gibt was, was physisch nicht möglich scheint, nämlich dass ne verstorbene person neben mir her geht (R:mhm) (L:mhm), und er sagt ich weiss, ich kann sie nicht anschauen und nicht anfassen, aber sie ist da und des ist das ist die qualität (R:ja), die diesen die diesen moment eben zu etwas ganz besonderem macht, und was auch ähm was auch für ihn heilsam ist, und für mich damit heilig (R:ok) (L:mhm)(R:ja)* (MSchäublin, P 119)

Das Ritual löst bei dem Angehörigen also individuelle Vorstellungen von Postmortalität aus. Der Vater der Verstorbenen fühlt sich in seinem Traum von der Tochter nach dem Tod begleitet: Sie geht neben ihm her. Neben dem Gemeinschaftshandeln, aus dem sich eine «besondere Kraft» entwickelt, können somit bei den Angehörigen der Verstorbenen individuelle Erfahrungen mit den Verstorbenen ausgelöst werden, die als «heilsam» und «heilig» bezeichnet werden. Für Angehörige kann diese Erfahrung «heilsam» werden, da sie ihnen bei der Bewältigung der Trauer hilft.

> *was auch für ihn heilsam ist, und für mich damit heilig*

Religiöse und psychologische Semantiken werden hier gleichgesetzt. «Heilsame» Momente der Trauerbewältigung werden von MSchäublin als «heilige» Momente verstanden. Heilsam hat die Konnotation einer Linderung oder Genesung eines Leidens oder einer Krankheit. Heiligkeit bedeutet für die MSchäublin, die Kund*innen zu erreichen und eine Verbindung zwischen den Verstorbenen und Hinterbliebenen sowie unter den Anwesenden zu erlangen (P 86).

Wenn es ihnen gelingt, den Angehörigen bei der Trauerbewältigung zu helfen und ihren Bedürfnissen gerecht zu werden, dann entsteht für sie Sakralität, die sich aus der Erfahrung von Kopräsenz während des ritualisierten Handelns ergibt.

> *weil alle mit herz und und seele dabei sind, weil wir die, weil wir es schaffen diese präsenz des verstorbenen herzuholen, und so zu verdichten, dass dann alle einfach mitmachen, dann wird stille auch nicht nicht mehr peinlich, sondern dann ist sie voll* (MSchäublin, P 86)

Stille kann nur eingesetzt werden, wenn auch es den Ritualleitenden vorher gelungen ist, Präsenz zu schaffen. Stille wird eingesetzt, um Präsenz zu erlangen. Stille ermöglicht bewusstes Handeln und damit ein Ritual, weil sie durch Konzentration dazu führt, dass alle Anwesenden beteiligt sind. Dies wird dann als «heiliger Moment» bezeichnet, der demnach durch Kopräsenz erzeugt wird. Die Ritualleiterin knüpft hier an einen Diskurs von Ritual und Gemeinschaft an. Gemeinschaft untereinander und mit dem Verstorbenen wird als «Heiligkeit» bezeichnet.

Für das Erreichen dieser Heiligkeit stehen die Lebenden und die Toten im Zentrum der Ritualgestaltung. Die Präsenz der Teilnehmenden und die Präsenz der Verstorbenen sowie das Bemühen eines kollektiven «Wir» (der Ritualleitenden oder der Ritualleitenden und der Ritualteilnehmenden) und die rituelle Gemeinschaft führen zu einer möglichen Konstruktion von Heiligkeit. Heiligkeit wird durch kollektive Agency hervorgerufen. Der Ausdruck «zu verdichten» erweckt den Eindruck, dass es um Konzentration im Sinne von Meditation geht. Es könnte damit auch eine Abbildung des Wesens des Verstorbenen über das rituelle Handeln gemeint sein, die bei den Teilnehmenden eine Erinnerung auslöst. Dies gelingt nicht immer, und wenn es gelingt, ist es immer ein Gemeinschaftsprozess, die Ritualleitenden können dies nicht kreieren.

In der nächsten Sequenz fasst MSchäublin dann noch einmal zusammen:

> *und die die diese belebte diese gelebte stille, die ist, die zu kreieren ist unsere aufgabe als ritualleiterin respektiv als totenrednerin oder, also da da gehts darum die richtigen worte zu setzten, damit die menschen wirklich bei sich selbst ankommen* (MSchäublin, P 87)[11]

[11] S.u. 9.2 zu einer vertieften und erweiterten Analyse des Zitates zu den Implikationen, die dies für die Aufgabe als Ritualleiterin hat und welche implizierte Differenz sich daraus zu anderen Akteur*innen ergibt.

Der (rituelle) Rahmen der Stille, der von den Ritualleitenden kreiert wird, bietet der einzelnen Person einen inneren Prozess an, auf den die Beteiligten dann reagieren können (P 87). Sie werden sich ihrer selbst demnach in der Stille bewusst. Daneben ist es aber auch wichtig, dass die Ritualleiterin die richtige Wortwahl trifft.

Stille wird im rituellen Ablauf bewusst durch die Ritualleiterin eingesetzt. So geschieht dies auch bei UMeier:

> *meine aufgabe ist hier nicht auf die uhr schauen, sondern diese stille (R:mhm) ihre verantwortung, rituell dieser stille einen raum zu geben, das ist, bin in einer gebetsartigen haltung mit dem bewusstsein, meine aufgabe ist jetzt als geistliche, die menschen in diesem thema zu halten, damit sie nicht abdriften* (UMeier, P 73*)*

Als gezieltes Mittel der Konzentration auf den Verstorbenen gilt die Stille auch bei UMeier als ein bedeutendes Element im Ritual. Was verbirgt sich hinter der Aussage: *rituell dieser Stille einen Raum geben* und ihrer dazugehörigen Erklärung? Offenbar sieht sich UMeier dafür verantwortlich, dass die Stille ausgefüllt wird. D. h., es geht darum, die Stille nicht einfach verstreichen zu lassen, sondern sie bewusst zu gestalten. So sieht sie es als ihre Aufgabe, die Konzentration der Anwesenden zu verstärken. Dazu nimmt sie eine stehende «gebetsartige Haltung» ein. Über ihre Semantik ordnet sie dieser Aufgabe und Handlung eindeutig einem religiösen Bereich zu. Hervorzuheben ist auch, dass das «Rituelle» hier etwas «Religiöses» meint, da es eindeutig einem der Religion nahen Bereich verbunden wird.

Präsenz kann auch durch den toten Körper und Handlungen der Totenpflege vor und während der Beisetzung zu einer Erfahrung von Wirksamkeit führen. Die physische Präsenz des Leichnams und das Präsentsein der Angehörigen während der Totenpflege können den Trauerprozess erleichtern.

Der Umgang mit dem toten Körper wird im Kontext der sozialen und emotionalen Bedeutung des Verabschiedens verstanden und ritualisiert, indem er von anderem Bestattungshandeln unterschieden und als Ritual bezeichnet wird. Eine personalisierende und wertschätzende Totenpflege macht hier die Unterscheidung aus. Äussere Veränderungen des toten Körpers und Handlungen mit dem toten Körper werden parallel dazu auch in inneren psychischen Veränderungen im Trauerprozess der Angehörigen verortet. Während der Totenpflege und der Abschiedsfeier geht es entsprechend darum, die «Präsenz der Verstorbenen» zu gestalten.

In anderen Beispielen wird die Beisetzung als gemeinschaftliches Handeln inszeniert. Stoffbänder symbolisieren hier jeden einzelnen Trauernden, die Beteiligten müssen sich konzentrieren und aufeinander abstimmen, Die Trauernden kommen dem Verstorbenen durch ihr Beteiligtsein (hier am Beisetzungsvorgang) nahe (MSchäublin, P 103, 148). Gemeinschaft entsteht dadurch, dass alle Anwesenden aktiv miteinbezogen werden.

Die Ritualleitenden vertreten in diesem Zusammenhang von Präsenz eine Akzeptanz des Zeigens von Trauer. Präsentsein wird durch eine gemeinsame Erfahrung und die individuelle Erfahrung ausgelöst. Sie unterstreichen, dass das gemeinsame Erleben von Trauer die Anwesenden untereinander miteinander verbindet und in der Abschiedsfeier auch das Erleben einer (imaginierten) Gemeinschaft mit der verstorbenen Person möglich ist. Die aktive Beteiligung während der Totenpflege und/oder der Beisetzung führt zu einer Erfahrung von Wirksamkeit.

Energetik

Präsenz, Emotion und Erfahrung werden von den Ritualleitenden auch als „Energetik“ umschriebem. Dabei geht um den Umgang mit einer Abfolge im Ritual, die einerseits geplant ist und sich andererseits auch erst ergibt. Dazu bietet sich als Beleg ein Zitat von RFischer an, in dem sie ihre Aufgabe beschreibt (s. o. 8.2.5):

> *ja ähm es geht darum letzlich, dass ich den rahmen halte energetisch, inhaltlich es geht auch darum, dass ich helfe, dass das ritual ein ganzes ist, es gibt so elemente, die dabei sein müssen, dass ein ritual in sich stimmig ist, darauf achte ich und ähm häufig ist es schon so, dass ich durchs ritual dann leite* (RFischer, P 67)

RFischer erläutert in diesem Beleg eine Ritualstruktur, an der sie sich orientiert. Sie hat eine klare Vorstellung von den Teilen, die in einem Ritual vorhanden sein müssen und dass ein Ritual «energetisch» auch strukturiert werden muss. Indem ein Ritual eine Energetik entfaltet, besitzt es eine Kraft aus sich selbst heraus, die aber erkannt werden muss und gesteuert werden kann. Die Ritualleitende selbst kann dem Ritual auch die Energetik über die Struktur und über eine strukturierende Rolle als Leiterin verleihen (*es geht darum, dass ich den rahmen halte, energetisch, inhaltlich*).

Dabei geht es um die Choreographie der einzelnen Teile und um die Wirkung des Geschehens. Diese Konzepte der Ritualleiter*innen (*Energetik, den Raum halten, den Rahmen halten, mit dem sein, was ist*) zielen auf die Performanz von Ritualen ab.

Die Agency entsteht also aus der Performanz. Energetik bietet auch die Möglichkeit von Transzendenz, es bleibt aber offen, wie diese sich gestaltet. Möglich ist das Energetik als dem Ritual eigene Agency zu verstehen ist, die aus dem Ritual entsteht.

Weiter ziehe ich für den Code «Energetik» eine Schlüsselstelle aus dem zweiten Interview mit RTanner heran. Im Zusammenhang mit meiner Nachfrage, was es bedeutet, den «Raum zu halten» erklärt RTanner:

> also es isch eigentlich wie nen energetik vo de ritualarbeit, dass du ebbe eigentlich die ganze energetik, chanscht in verbindig si, mit dem rituelle, vo mit de rituelle ablauf, und dötte ebbe in das halte innego, das heisst si mit dem was isch (mhm), und allenfalls au spüre, also wo ma öppas mal muss interveniere, oder öppas innegä als impuls, oder w Interview II, P 1)
>
> *also es ist eigentlich wie eine energetik von der ritualarbeit, dass du eben eigentlich mit der ganzen energetik kannst in verbindung sein mit dem rituellem, mit dem rituallem ablauf dort eben in das halten hineinkommst, dass heisst sein mit dem, was ist (mhm) und allenfalls wahrnehmen, also wo man mal ein bisschen intervenieren muss oder einen impuls eingeben, oder wo es eben einfach auch gut ist, den leeraum mitzutragen* (RTanner, Interview II, P 1)

Sie schreibt ähnlich wie RFischer dem rituellen Ablauf eine Energetik zu. Die Ritualleiterin ist präsent und kann die Situation des Rituals auch «halten», sie kann mit dem sein, was ist und wahrnehmen, was ist und dementsprechend handeln. Sie kann wahlweise intervenieren, einen Impuls setzen oder auch Stille bewusst einsetzen.

8.4.2 Sinnzusammenhänge und Kontinuität

Zum Ritual gehört für die Ritualleitenden auch die Einbettung in einen grösseren Zusammenhang. Dieser erfolgt meist am Ende oder im Sinne eines Themas, das sich durch die gesamte Abschiedsfeier bzw. die gesamte rituelle Begleitung zieht. Dabei wird z. B. ein Symbol aus der Natur gewählt. Es finden sich explizite und weniger explizite Deutungen.

In dem von RFischer verwendeten Ablauf wird über das Element «Sinnhorizont» (s. o.) ein flexibles Deutungsspektrum eröffnet, innerhalb dessen unterschiedliche Grade von Transzendenz eingefügt werden können. In einem von RFischer durchgeführten Abschiedsritual, das im April 2015 stattfand, wurde ein solcher Sinnhorizont durch einen Text über Heiligkeit (vgl. Beobachtungsnotizen v. 28.04.15) hergestellt. Heiligkeit wurde dabei in einen weltlichen und

transzendenten Zusammenhang gestellt. In ihrer Deutung von Heiligkeit, die in einem von ihr vorgelesenen Text zum Ausdruck kam, ist die Zahl *sieben* von besonderer Bedeutung.

Daher wurde das Leben der Verstorbenen auch in sieben Sinnabschnitte unterteilt. RFischer zieht eine Verbindung zwischen dem Leben der Verstorbenen und den Weltwundern und Tugenden. Über die Symbolik der Zahl *sieben* eröffnet sich ein Deutungshorizont, der das Leben der Verstorbenen in einen grösseren Zusammenhang und in Verbindung zu Errungenschaften stellt, die über die Zeitspanne des Lebens der Verstorbenen hinausgehen und ausserzeitlich sind. Dazu bringt sie die sieben Weltwunder, sieben Tugenden und sieben Kerzen für das Leben der Verstorbenen in einem Satz zusammen (vgl. Beobachtungsnotizen v. 28.04.15). Auffällig ist, dass sie einen Sinnhorizont wählt, der eine Deutungsoffenheit hat und dennoch innerhalb des Kontextes nicht völlig fremd ist. So sprechen verschiedene Traditionen innerhalb und ausserhalb des Christentums der Zahl sieben eine besondere Bedeutung zu (vgl. Schlüter 2011: sieben Schöpfungstage, sieben Sakramente, sieben Weltwunder, sieben Todsünden, sieben Tugenden). Heiligkeit wird hier in einen konkreten und abstrakten Deutungshorizont dargestellt.

Wichtig erscheint mir, dass die (Re-)interpretationen im Sinne von Kontinuitäten und Genealogien konstruiert werden. Christliche Feste werden in der Nachfolge prähistorischer Feste gedeutet und können somit in die rituelle Praxis integriert werden. So macht z. B. RTanner deutlich, dass sie auch offen ist für eine Zusammenarbeit mit der Kirche. Dabei klingt die Vision einer universalen erfahrungsorientierten rituellen Praxis an, die christliche Quellen und Elemente dort als Ressource verwendet, wo es sich gerade anbietet. Das Christentum ist dabei aber nur eine von mehreren Quellen, die verwendet werden können. Konstruktionen von «Germanentum» und «Keltentum» sowie von «Natur» bieten sich ebenfalls als Ressourcen an. Die Ritualleitenden identifizieren sich darüber hinaus auch gerne mit lokalen und konstruierten Traditionen. Damit legitimieren sie sich und betonen eine Kontinuität. Die Anbindung an lokale Traditionen, auch in Verbindung mit kirchlichen Kontexten (z. B. Wallis, Fünf Wunden Christi bei RFischer), ist ein wichtiges Element der neuen Rituale. Dabei geht es um die Wiederentdeckung von alten Traditionen und auch ein Herstellen von Kontinuität:

> *die prähistorische feschter und, ((räuspern)) das han ich sehr spannend gfunde, eifacht äh au die ganze verbindige gseh zu früener zu hüt, ähm und das übers prinzip aso das isch eigentlich öppis, wo mier blibe isch, so dass prinzip vode naturritual vo eifacht jetzt* ***ohne*** *das irgend ine schublade müesse ine zdrucke, eigentlich uf grund vo dem was ide natur passiert äh dass d'natur wie en spiegel isch i üsi menschlichi natur, oder* (RTanner, P 18)

> *die prähistorischen feste und, ((räuspern)) das habe ich sehr spannend gefunden, einfach äh auch die ganzen verbindungen zu sehen zu früher zu heute, ähm und über das prinzip, also das ist eigentlich etwas, was mir geblieben ist, so das pronzip von den naturritualen, von einfach jetzt* ***ohne*** *das jetzt in eine schublade einzudrücken müssen, eigentlich aufgrund von dem was in der natur passiert äh dass die natur wie ein spiegel ist in unserer menschlichen natur, oder* (RTanner, P 18)

RTanner betont die Kontinuität einer rituellen Praxis, die nicht systematisiert werden muss, da es sie schon immer gegeben hat und sie über die Natur erfahrbar ist. Selbsterfahrung in der Natur bietet also einen wichtigen Anhaltspunkt für ihre Konstruktion von Ritual.

Im zweiten Interview spricht sie von der Universalität der Sprache der Rituale. Das Handeln wird durch Traditionen bestätigt: *Wir müssen nichts Neues erfinden* (MSchäublin). Über diese Aussage findet eine Legitimierung als Expert*innen statt. Die Konstruktion der Universalität einer Ritualerfahrung, die für alle Menschen zugänglich ist, legitimiert die Affirmation von Ritualen.

Mit dem Anspruch an Universalität lässt sich auch die Neigung der Ritualleitenden für den vielfältigen Einsatz der vier Elemente erklären. Das Referieren auf die vier Elemente in den Interviews und Beschreibungen von Handlungen mit Wasser, Feuer, Erde, Luft weisen auf Naturspiritualität als Sinnressource hin. Schon eine Erfahrung mit einem Element machen zu können, wird bei UMoser beispielsweise als Ritual gedeutet. Insbesondere die Beisetzung und/oder andere Handlungen unterstreichen durch den Einbezug von Wasser (Schale mit Wasser) und Erde (die vor der Beisetzung in die Hand genommen wird) den Bezug zur Natur.

> *ja. dass ich vielleicht halte, die urne, und sie schöpfen, dass vielleicht wasser auf die urne wandert und das der schöpfkessel wandert ((sehr leise)) wie immer das getan wird. (4) ja* (BMeili, P 28)

Den ehemaligen Verantwortlichen der «Schule für Rituale» (s. o. 4.3) dienen die *vier Element*e als ein kultur- und traditionsübergreifender Anknüpfungspunkt. Die vier Elemente bieten Inspiration für die Gestaltung von Ritualen und dienen ihnen als Basis-für Ritualerfahrungen. Die in dieser Tradition stehenden Ritualleitenden leiten ihr Ritualverständnis aus symbolischen Handlungen mit jeweils einem oder mehreren der vier Elemente ab.

Die Gruppe um MSchäublin stellt eine Kontinuität her in der Begleitung des Übergangs vom Leben zum Tod an der Seite von Frauen. Ihr geht es um die Wiederbelebung einer bereits bestehenden Tradition. Von einer schon bestehenden Tradition, die es wiederzuentdecken gilt, spricht auch UMeier: *wir haben*

eine kultur, wir müssen sie einfach nur wecken (UMeier, P 105). Wenn es heisst, *genauso halte ich es mit dem Tod wie alle anderen Kulturen auch* (P 61)[12], legitimiert UMeier ihr Anderssein. Die christliche Tradition der Schweiz wird von ihr als befremdende dargestellt. Aus dem inneren Kontext des Interviews geht hervor, dass sie sich damit auch gegen offene und versteckte Kritik des kirchlichen Umfeldes wendet. Sie ist *ausgestiegen aus den konfessionell dogmatisierten richtlinien wie man menschen zu verabschieden hat*.

Auch die Gruppe um MSchäublin geht von der Vorstellung alternativer europäischer Traditionen aus, die jenseits des Christentums bestehen und der Natur inhärent sind. Für die Positionierung sind dabei unterschiedliche Grade von Ritualisierung entscheidend. Ritualisierungen der Totenfürsorge und des Bestattungshandwerks gehören zu dieser Positionierung fest dazu. Ritualisierungen im Kontext von weiblicher Spiritualität bilden den Ausgangspunkt der Entstehung ihres Unternehmens und ihres Handelns. MSchäublin präsentiert im Interview, dass Verein und Unternehmen aus verschiedenen Gruppierungen entstanden sind, in denen erfahrungsbasierte Spiritualität und Weiblichkeit eine wichtige Rolle spielten (P 9). Hier werden sowohl die Positionierungressource Natur als auch die Positionierungsressource Ritual in Anspruch genommen. Die Ritualleiter*innen leiten Handlungsmacht vor allem aus ihrer rituellen Praxis ab. Die rituelle Praxis ist in Symbole und Mythologien eingebettet, aus der sich gemeinschaftlich und stetig ein Weltbild herausbildet, das sich um den Tod situiert. Bezugnahmen auf ähnliche Traditionen finden sich auch bei anderen Ritualleiter*innen. Üblicherweise sind dies Traditionen von Jahreskreisfesten, also vorchristliche Traditionen. Sie bieten alternative Deutungsangebote an. Explizit genannt werden z. B. Frauentraditionen, Mythologien der Landschaft und keltische und germanische Traditionen. UMeier bindet ihr Ritualverständnis an diese Traditionen an:

[12] *Das hätt ich auch lernen sollen, aber ich hab mich immer gedrückt, danach schon von der dogmatik her sei falsch be-abschiedsfeier sei nur für die überlebenden, die halten sich da an die abstrusen reformierten da theologischen dogmen also lass die toten die toten begraben und so 'alles schiessdreck' (R:mhm) bitte auswischen ((lachend)) das ist so un- das ist so so alles so lebensfeindlich, wenn jemand mit dem abreist mit dem schiff dann schaut man doch nach bis das schiff oder flugzeug verschwindet und winkt noch oder, und wenn das schiff am horizont verschwunden ist, dann dreht man sich um, und geht in ein restaurant und feiert, äh dieses zeit äh wo jetzt der schüler in einem austauschjahr ist in amerika oder die studentin, und genauso halte ich es mit dem tod* ***wie alle anderen*** *kulturen auch in dem sinne bin ich ausgestiegen aus den konfessionell dogmatisierten richtlinien wie man menschen zu verabschieden hat (R:mhm)* (UMeier, P 60).

> *ja und für mich ist rituell eben ganz sicher nicht irgendetwas schamanisch importiertes aus einem anderen land, trommel und so, ist alles wunderbar, wenn die das dort lernen aber warum können wir nicht in europa mit dem, was wir hier hätten als vorchristliche germanisch immer noch genetisch dotierte bewiesen, wir haben eine kultur, wir müssen sie nur einfach wecken, es ist wie die Indianer, oder die weissen weg geputzt von den römern sie meinten, dass sei keine kultur und es ist ja noch heute so, ich weiß nicht wie das bei euch ist, aber äh theologie also glaubensgeschichte fängt mit der christianisierung europas an was vorher war, kommt nicht vor im studium* (UMeier, P 105)

UMeier stellt dar, dass sie sich von bestimmten rituellen Traditionen abgrenzt. Ein Ringen mit Klassifizierungen ist sehr deutlich erkennbar. Rituale werden im Kontext von Festen und kalendarischen Ereignissen gedeutet. Ihnen wird eine universelle mythologische Tradition zugesprochen. Es geht hier nicht um Unterschiede von Ritualen, Festen oder Zeremonien, sondern um ihre Gemeinsamkeiten. UMeier verdeutlicht, dass für sie «rituell» eine europäische Kontinuität hat.

Sie geht von einer europäischen Kultur aus, die dem Christentum mindestens gleichwertig und durch dieses verdrängt worden sei. Sie verbindet demnach mit dem Attribut «rituell» eine *eigene* europäische Tradition.[13] Die Aussage *wir haben eine Kultur, wir müssen sie nur wecken* verdeutlicht dies (s. o., s. o. 6.1.2).

Die Beschäftigung mit Festen und ihren Ursprüngen ist nicht nur für UMoser der Beginn seiner Auseinandersetzung mit Ritualen gewesen. Für RTanner ist dies ähnlich. Dabei hat für sie die Verbindung von Musik und Ritual eine besondere Bedeutung. Rituale werden als mehr oder weniger voraussetzungsarm präsentiert, sie zeigen sich in der jeweiligen Situation und am jeweiligen Ort in der Präsenz von (Vor)gegebenem und dessen Interpretation. Das Muster – zunächst praktische Beschäftigung mit einem Aspekt der Ritualleitung und dann Suche nach Belegen in Quellen und Büchern – findet sich immer wieder in den Interviews (s. u. 10.4).

> *au spöter nocher au theoretisch gforscht i dem bereich, und ha gmerkt gha, dass das eigentlich en uralti einheit isch, wo wit is prähistorische zruck goht, dass musig eigentlich immer en rituelle charakter gha het früener* (RTanner I, P 6)

> *auch später noch auch theoretisch geforscht in dem bereich, und habe gemerkt, dass das eigentlich eine uralte einheit ist, die weit ins prähistorische zurück geht, das musik eigentlich immer einen rituellen charakter gehabt hat früher* (RTanner I, P 6)

---

[13] Sie gestaltet ihre Rituale unter Bezugnahme auf die Ethnobotanik (Wolf Dieter Storl), das Lexikon des deutschen Aberglaubens (1927–1942), wie sie es uns bei einer Exkursion mit Studierenden (Studienreise FS 17, «Religiöse Zentren und Spezialist*innen in der Schweiz» erzählt hat (28.06.17).

Es scheint den Ritualleitenden bei diesem Procedere darum zu gehen, eine Referenz für eine Kontinuität anzuführen und das eigene Handeln in einen grösseren Bedeutungshorizont zu stellen, der gleichzeitig aber auch noch für andere Traditionen und persönliche Deutungen offen ist. In diesem Kontext ist das Sammeln von Quellen und das Erstellen eigener Materialien für die Etablierung einer eigenen Tradition ebenfalls anzuführen, das bei mehreren Akteur*innen beobachtet werden konnte. Die Gruppe um MSchäublin etabliert z. B. eigenes Liedgut. GGeiger spricht von einem «Herzton», den sie als Urton geschlagen habe (GGeiger, P 71).[14]

Die Dienstleister*innen im Umgang mit dem Tod knüpfen also gezielt an Wissen und Traditionen an. Dabei verweisen sie sowohl auf eine historische und auf eine konstruierte Kontinuität. UMoser sieht z. B. eine Parallele zwischen der Entstehung der Sozialarbeit aus der Kirche (Diakonie) und der Entwicklung der Arbeit mit Ritualen. Dem entspricht die Vision der Etablierung des Berufsbildes der Ritualleiter*innen als anerkanntes weitverbreitetes Berufsfeld mit eigenen Berufsstandards, wie sie z. B. auch an der Fachschule für Rituale vertreten wird. Als Fähigkeiten eines Ritualleitenden werden die folgenden Kompetenzen angeführt: «Selbstkompetenz, Beratungskompetenz, Gestaltungskompetenz, Aufführungskompetenz, Führungskompetenz» (Weiterbildung zur Fachperson für Rituale, S. 5, Broschüre, die bis 2013 gültig war, zugeschickt von UMoser, Schule für Rituale, Berufliche Standards, Ritualfachpersonen https://www.fachschule-rituale.ch/lernziele-methoden.html, 02.05.21). Auffällig ist die Formulierung, dass Ritualleitende als «Diener des Rituals» zu verstehen seien und dass sie in ihren Handlungen offen zu sein hätten für die seelische Komponente des Rituals (Schule für Rituale, Berufliche Standards, Ritualfachpersonen, https://www.fachschule-rituale.ch/lernziele-methoden.html, letzter Zugriff: 02.05.21).

Es finden sich Parallelen zum Ritualbegriff von UMeier und den oben genannten Ritualverständnissen. Dennoch hat der Ansatz von UMeier eine hohe Eigenständigkeit, der durch die Einbettung in ein eigenes Weltbild demonstriert wird (s. o. 7.4.4, 8.2.4). UMeier setzt den Ritualbegriff an mehreren Stellen ein: Ein Ritual umfasst für sie Transformation. Die Ebene der Verkörperung lässt etwas besonders «rituell» erscheinen, in der Natur lässt sich die Transformation beobachten und über die Natur kann Transformation «rituell» inszeniert werden.

UMeier schreibt dem Abschiedsritual eine Transformation in einem doppelten Sinne zu. Es geht nicht nur um die Transformation im Sinne eines Abschieds, sondern auch um eine Transformation in einem kosmologischen Sinne (s. o. 8.2.4), die es sichtbar zu machen gilt. Auf der einen Seite wird eine Anlehnung an

[14] https://www.herztontrommeln.de/ letzter Zugriff: 19.06.2019.

einen christlichen Diskurs deutlich, der auf ihre Ausbildung zurückzuführen ist. Gleichwohl kommt aber auch eine Naturspiritualität zum Ausdruck, die sie als erfahrungsbasiert präsentiert und die sie selbst an eine keltische und germanische Tradition anbindet. Sie geht davon aus, dass diese Tradition eine lokale und intuitive ist. Über eigene Erfahrungen (*über den Umweg in der eigenen Naturarbeit*) ist sie zu *keltischen und germanischen Grundformen gekommen.* Sie bezeichnet dies als «Korrektur ihres Theologiestudiums». (UMeier, P 119 f.) Es kommt also zu einer Synthese ihrer theologischen Ausbildung und ihrer Naturspiritualität. Ihre Glaubensvorstellung fusst auf einem Gottvertrauen und einem kosmologischen Konzept von der Erde als Mutter und dem Himmel als Vater. In der Immanenz zeigt sich für sie mindestens genauso stark das Göttliche wie in der Transzendenz.

Zur Herstellung von Kontinuität und zum Anknüpfen an eine Tradition werden auch verschiedene Formen des Segens in den Abschiedsritualen verwendet.

Die Bedeutung des Reisesegens findet sich bei RFischer und auch bei anderen Ritualleitenden (z. B. UMeier). UMoser stellt dar, was er unter einem Segen versteht:

> *und versuch dann also es gibt schon anlegungen also beispiel, sei ein segen, ich komm ich erklär dann, woher das das kommt irgendeine benediktion gut reden über, und das das hilfreich kann sein kann sich zu versöhnen falls noch offenes ist, oder so solche dinge gibt sicher auch äh=ähnlichkeiten, oder (R: mhm)* (UMoser, P 10)

Das liturgische Element des Segens[15] wird in einem immanenten funktionalen Sinn in Zusammenhang mit der Würdigung des Verstorbenen und des Abschliessens der Beziehung zu den Verstorbenen verstanden. Interessant ist, dass der Segen ohne göttliche Instanz auskommt. Es geht nicht um die Würdigung der Beziehung zu Gott und den Schutz durch Gott, sondern darum, dass Transzendenz hier allenfalls in einer über den Tod hinausgehenden Beziehung zwischen den Hinterbliebenen und den Toten entsteht. In drei der besuchten Abschiedsrituale wurden Segen zum Abschluss des Rituals eingesetzt. Dabei wurden zweimal ein irischer Segen und einmal ein indianischer Segen verwendet. Dabei werden Texte ausgewählt, die innerhalb einer religiösen Tradition wenig voraussetzungsreich sind, d. h. leicht verständlich und bekannt sind und z. B. den Lebensrhythmus des

[15] Vgl. Knobloch/Thöle/Greiner (2004) in RGG [4] zur kirchlichen Segenspraxis und kritischen Stellungnahme zur Verbreitung von Segensformen ausserhalb kirchlicher Praxis und in den Kernhandlungen der Kasualien (Taufe, Bestattung, Hochzeit) als Verkündigung des Wirken Gottes. Greiner weist ebenfalls auf eine Segenspraxis in der «Volksfrömmigkeit» (Reisesegen) hin.

Einzelnen vor dem Hintergrund einer kosmologischen Einheit verstehen.[16] Über dieses Element des Segens bietet sich eine Einbettung in einen grösseren Zusammenhang an. Die Kenntnis religiöser Traditionen und die Auseinandersetzung mit diesen Traditionen werden zur Legitimierung der Kompetenz als Ritualleitende eingesetzt. So übernimmt UMoser beispielweise für die Definition seiner Aufgabe das Verständnis eines Sakraments[17] in der Theologie von Leonardo Boff, interpretiert es aber nicht theologisch. Während Leonardo Boff mit den Begriffen *Immanenz, Transparenz* und *Transzendenz* eine Theologie entwirft[18], die eindeutig auf Gott bezogen ist, versteht UMoser Transzendenz in einem weiteren säkularen Sinne als «Bezug über den Menschen oder den Moment hinaus» und lässt theologische Konnotationen des Verständnisses weg. Das Gelingen und die Wirkmächtigkeit des Rituals entspringen einer eigenständigen Kompetenz, die als rezeptiv, empfangend und sich einlassend bestimmt wird und auf der eigenen Erfahrung beruht.

8.5 Strategien der Professionalisierung und Abgrenzung

Die bisher diskutierten Deutungsmuster können auch als Strategien der Professionalisierung verstanden werden. In Bezug auf die Verwendung des Ritualbegriffs können weitere Strategien der Strategien der Professionalisierung und der Abgrenzung rekonstruiert werden.

Reflexionen über den Ritualbegriff finden sich bei UMeier, UMoser und RGianelli.

Dabei zeigt sich einerseits eine sehr starke Anpassung an die Kund*innen und andererseits die Ablehnung, mit bestimmten Traditionen in Verbindung gebracht zu werden. Entsprechend erweist sich eine grosse Flexibilität im Umgang mit den gewählten Begriffen, wie auch schon aus dem Prospekt von CHof hervorgeht. In der Reflexion über ihre jeweiligen Ritualbegriffe zeigt sich insbesondere, wie sich

[16] In meinem Rücken ist Segen bis hin zu den Bergen.

Vor mir ist Segen bis hin zu den Bergen, unter mir liegt Segen auf der Erde, über mir wölbt sich Segen bis zum Himmel.

So gehe ich, wenn der Morgen anbricht.

Hinter mir bleibt der Segen, wo immer ich gehe.

Vor mir wartet Segen auf mich, wo immer ich gehe.

So gehe ich. Wenn der Tag anbricht, gehe ich (Segen der Navajo) (Zink 2008: 285).

[17] Ein Sakrament wird nach christlichem Verständnis als Handlung verstanden, die als Zeugnis des Wirkens Gottes gedeutet wird (vgl. Wenz/Schröer 1998: 671).

[18] Vgl. Boff 1982.

die Ritualleiter*innen in Relation zum religiösen Feld positionieren. So können z. B. traditionell religiöse Elemente in den rituellen Ablauf integriert werden, wobei auch Auskunft gegeben wird, warum ein traditionell religiöses Element gewählt wird und ein anderes nicht (s. u. 9.4.2).

Für die Ritualleiter*innen stellt sich auch immer wieder die Frage nach der Berufsbezeichnung, mit der sie sich nach aussen hin positionieren wollen (s. schon o.). Ob und wie das Wort *Ritual* in der Berufsbezeichnung vorkommt, sagt auch etwas über ihr Verständnis von «Ritual» aus. Die «Schule für Rituale» bemüht sich um eine einheitliche Berufsbezeichnung und -standards, wie die Interviews mit den ehemaligen Ausbildner*innen und weitere eingesehene Dokumente zeigen. UMoser, der zur Gründungsgruppe der «Schule für Rituale» gehört (s. o. 4.3), stellt dar, dass die Berufsbezeichnung «Fachperson für Rituale» aus einem Aushandlungsprozess der Gründungsgruppe hervorgegangen ist. Die Gruppe hat sich für eine Bezeichnung entschieden, die vor allem anderen die fachliche Kompetenz für Rituale betont.

UMoser geht im Interview auf die Auseinandersetzung der Gruppe mit dem Ritualbegriff ein: Auf der einen Seite wird ein weiter Ritualbegriff abgelehnt, der das Ritual über das Merkmal der Wiederholung als reine Alltagshandlung sieht, die nicht mehr reflektiert wird. Ein Ritual sei ja gerade etwas Aussergewöhnliches (UMoser, P 49), eben nichts Alltägliches. Auf der anderen Seite habe sich die Gruppe auch mit enge(re)n Konnotationen des Ritualbegriffs auseinandergesetzt. Als Beispiele werden die Esoterik und der Nationalsozialismus genannt. Bei der Ablehnung solcher Konnotationen bezieht sich UMoser erstens darauf, dass der Esoterik-Begriff im Alltagsgebrauch oft negativ verwendet wird. Zweitens bezieht er sich auf negative Konnotationen des Ritualbegriffs von Ordnung und Disziplin, die mit dem Nationalsozialismus verbunden werden (UMoser, P 50).

Ein ähnliche Argumentation der Einfachheit des Ritualbegriffs befindet sich, wie schon erwähnt, bei MSchäublin und AWyrsch:

> *ja genau und ich empfinde das so, dass eigentlich viele menschen haben schiss vor ritualen (W:eben) weil sie das gefühl haben das ist irgendwie so heiliges getue:ja (L:ah ja) (W: mhm) ja das gibts wirklich es gibt wirklich menschen die denken ah rituale geh mir weg so (W: eben so so hexenzeug und und schamanismus)* (MSchäublin, P 100)

MSchäublin grenzt Ritual bewusst von «heiligem Getue» und auch von «Hexenzeug und Schamanismus» ab und bestimmt es als bewusstes Handeln (P 100). AWrysch bekräftigt das Ritualverständnis ihrer Kollegin an mehreren Stellen.

> *beim begriff, begriff ritual hatte ich so irgendwelche hohe abstrakte ideen vorstellungen phantasien und hab dann gemerkt, um das geht es nicht, es geht wirklich darum, ähm diese situation zu schauen zu erkennen und zu schauen, was gibt es, eben wie du sagst zu tun und das in einer bewusstheit und das auch kommuniziert zu tun, also so so einfach so so einfach so auch leicht nachvollziehbar, äh das zu gestalten mehr braucht es nicht* (AWyrsch, P 67)

Rituale sollen leicht zugänglich sein und nicht in einem religiösen oder spirituellen Sinn verstanden werden, der nur religiösen Spezialist*innen vorenthalten sei. Auffällig ist in allen Interviews, dass die Akteur*innen eine enge Ritualdefinition vermeiden. Der nicht genau(er) definierte Ritualbegriff mag dem Anspruch der Ritualleitenden nach ritueller Flexibilität geschuldet sein.

8.6 Zusammenfassung

Wichtig für das thematische Feld von RITUAL ist die Hervorhebung des Rituals und/oder einer (rituellen) Erfahrung. Dazu gehört auch die Bestimmung von Elementen, die bei einem Todesritual zwingend dazugehören müssen, wie vor allem Beisetzung und Verabschiedung. Es handelt sich dabei um Ritualisierungen des Geschehens, da der rituelle Charakter der Bestattung hervorgehoben wird. Es geht dabei nicht um eine blosse Abfolge, sondern um die «bewusste» Ausführung, Kopräsenz und Wirksamkeit. Die einzelnen Teile müssen zusammenpassen, «stimmig sein». Rituale besitzen in diesem Sinn eine eigene Energetik, mit der es umzugehen gilt. Die Ritualleiter*innen legitimieren ihre Arbeit über ihre Expertise im Umgang mit Ritualen. Erfahrung spielt dabei eine grössere Rolle als Wissen.

Wichtig für die Entfaltung der Agency ist das Zusammenspiel mehrerer kopräsenter Akteur*innen. Die Ritualleitenden positionieren sich also durch eine Erweiterung eines traditionellen rituellen Repertoires.

Die Transformation des Übergangs soll im Ritual verdeutlicht werden. Daher ist Performanz ein so zentrales Deutungsmuster für die Ritualleitenden. Rituale besitzen für sie eine Universalität und knüpfen daher an eine Kontinuität an. Die Akteur*innen zeigen, dass sie kompetent im Umgang mit Ritualen sind. Sie haben sich vertieft mit dem Ritualbegriff auseinandergesetzt.


BY



Thematisches Feld Differenz 9

Im Folgenden werde ich zunächst die Selbstbilder der Positionierung Differenz (s. u. 9.1) darstellen, die sich in Abgrenzung zu anderen Akteur*innen des Feldes der rituellen Begleitung des Todes darstellen und in denen eine rituelle, religiöse oder ökonomische Selbstermächtigung zum Ausdruck kommt. Dann werde ich die Aufgaben dieser Positionierung erläutern, die sich in einer situativen, reflexiven und sensiblen Bedürfnisorientierung niederschlagen (9.2). Im Agency-Unterkapitel (9.3) beschreibe ich die vorherrschende Agencyform dieser Positionierung, die durch eine Handlungsform bestimmt wird, die durch Selbstermächtigung, das Ziel der Fremdermächtigung, Autonomie und Differenz gekennzeichnet ist. Die Deutungsmuster dieser Positionierung (9.4) und ihre Bezüge zu den Deutungsmustern anderer Positionierungen schliessen dieses Kapitel ab. Die Deutungsmuster Bedürfnisorientierung, Freiheit und Unabhängigkeit, Universale Deutungen und Wirksamkeit durch Personalisierung und Anderssein als die Institutionen werden umfassend dargestellt.

9.1 Selbstbild

Ritualleiter*innen im thematischen Feld Differenz positionieren sich flexibel innerhalb und ausserhalb des religiösen Feldes. D. h., dass sie sich in Differenz oder als notwendige Ergänzung präsentieren sowohl zu dezidiert religiösen Akteur*innen wie Pfarrer*innen und zu anderen freien Ritualleiter*innen als auch zu Akteur*innen, die bei der Begleitung der Toten im Bereich der Bestattung und der Verwaltung involviert sind.

Die Ritualleiter*innen betonen in ihren Selbstbildern eine hohe Kundenorientierung, wobei sie sich insbesondere in Konkurrenz zu kirchlichen und

L. Ruther, *Ritualisierende Agency in Todesritualen*, Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie,
https://doi.org/10.1007/978-3-658-43572-1_9

institutionellen Angeboten positionieren, auch wenn sie Kooperationen mit diesen anderen Anbieter*innen nicht ausschliessen (s. u. 10 rituelle Flexibilität).

Eine solche Positionierung wird besonders deutlich in den Worten von HBischof.

> *das interessiert mich alles, aber ich bin nicht explizit äh jetzt vertreter einer kirche* ***aber selbst wenn jemand das möchte****, ich biete das, wir bieten das auch auf der homepage an, wir können sogar einen äh einen äh katholiken oder protestantischen seelsorger mit einbeziehen in ein ritual,* ***kein problem*** *kein problem* (HBischof, P 53)

Religion wird für GGeiger und HBischof mit Religionszugehörigkeit und –mitgliedschaft gleichgesetzt, wobei aufgrund von Kontext und Sozialisation zumeist das Christentum im Mittelpunkt steht (oft als «Kirche» ausgedrückt). Von dieser Zugehörigkeit grenzen sie sich klar ab:

> *HB: wir sind beide aus der Kirche ausgetreten*
>
> *GG: schon lange*
>
> (HBischof, GGeiger, P 50)

Es ist klar, dass die Unabhängigkeit von «einer kirche» (P 53) ein wichtiger Bestandteil der eigenen Selbstpositionierung ist (s. o. zum Religionskonzept von GGeiger und HBischof 7.4.4).

Die Differenz im Selbstbild zu anderen Akteur*innen zeigt sich in individuellen Selbstbezeichnungen, in denen eine religiöse oder rituelle Selbstermächtigung akzentuiert wird und die sehr vielseitig sind: Dazu gehören Bezeichnungen wie «ganzheitliche Bestatterin», «Seelsorgerin unterwegs», «Praxis für angewandte Vergänglichkeit», «geistige Leiterin» und «FährFrau», um nur einige zu nennen, die mir im Zuge dieser Untersuchung begegnet sind. In einigen Bezeichnungen liegt der Fokus auf dem Umgang mit Sterblichkeit und Tod, in anderen kommt stärker ein Angebot mit Profilierung von Lebenshilfe und Spiritualität zum Ausdruck. Gemeinsam haben diese Bezeichnungen, dass sie sich nicht sofort und ausdrücklich erschliessen, sondern in vielen Fällen nur andeuten und erahnen lassen, worum es geht. Das erhöht natürlich die Anschlussfähigkeit der Angebote für ein breites Publikum.

Das eigene Selbstverständnis steht in Differenz zu den bestehenden institutionellen Grenzen, wie es z. B. in der Bezeichnung als ganzheitliche Bestatterin zum Ausdruck kommt. Es ist durch den Aspekt der Freiheit und Unabhängigkeit von institutionellen Zwecksetzungen gekennzeichnet. In diesen Selbstbildern

geht es neben der religiösen oder rituellen auch um eine ökonomische Selbstermächtigung und/ oder pragmatische Selbstermächtigung, wie es sich z. B. in der Selbstbezeichnung «geistige Unternehmerin» zeigt.

Einige Selbstbilder bringen bewusst die Begründung einer neuen oder wieder zu entdeckenden Tradition zum Ausdruck. Einige beanspruchen für sich entsprechend das Selbstbild einer Pionier*in. Sie betonen, dass sie die ersten in der Schweiz gewesen seien, die in der Begleitung des Todes einen Weg ausserhalb der kirchlichen und staatlichen Arrangements gesucht hätten. Dieses Selbstbild ist besonders ausgeprägt bei PKuster, MSchäublin und UMeier. Sie betonen die damalige und heutige Einzigartigkeit ihrer Angebote und heben auch hervor, dass diese hart erkämpft sei. Eine etwas andere Facette dieses Selbstbildes, mit der aber auch auf die Besonderheit und Einzigartigkeit abgezielt wird, zeigt sich in der Artikulierung einer Alleinstellung: *jeder meint ja, er sei der Einzige* (UMeier, P 4)

Zu dieser Alleinstellung gehört in einigen Fällen auch, dass die Akteur*innen die Weitergabe ihres Wissens nur ausgewählten Personen zuteilwerden lassen wollen, die ihre Angebote und Inhalte in ähnlicher Art und Weise weitergeben. Gleichzeitig zeigt sich der Wunsch nach Vernetzung und Verteidigung des Angebots. Dabei geht es um den Anspruch einer Erneuerung der rituellen Begleitung des Todes, wobei teilweise die Geschlechtszugehörigkeit eine besondere Rolle spielt: Frauen positionieren sich im Feld des Angebots von Bestattungsritualen in Abgrenzung zu männlichen Bestattern und Pfarrern (im Kontext der katholischen Kirche) als Pionier*innen. Eine solche Abgrenzung und Begründung einer eigenen Tradition findet sich explizit auch bei den Vereinsfrauen. Die Betonung der Einzigartigkeit des Angebots steht in einem Spannungsfeld zu dem Wunsch nach Professionalisierung und dem Versuch einer Institutionalisierung (vgl. 8.5).

Ein Beispiel für die Betonung eines solchen Alleinstellungmerkmals zeigt sich bei PKuster. Bei ihr verbindet sich der Kode "Pionierin-sein" mit der Selbstpräsentation als «ganzheitliche Bestatterin». Die Analyse ihrer Selbstpräsentation kann erhellen, was sie konkret darunter versteht, eine «Pionierin» zu sein. So antwortet sie im Interview auf die Eingangsfrage zum Werdegang als Ritualleiter*in und zu ihren Erlebnissen während dieser Tätigkeit:

> *i sage, dass isch berufig, min beruf, i bi-i han mich auch ganzheitliche bestatterin genannt* ***vo afang a,*** *und dänn isch das noch keis thema gsi, oder, individuell hüt sind alle bestatter* ***ganzheitlich und individuell*** *(mhm), i kas vo mir sage, i bin die* ***erschte*** *gsi i de schwiz* (PKuster, P 2)
>
> *ich sage, dass ist berufung, mein beruf, ich habe mich auch ganzheitliche bestatterin genannt von anfang an, und damals war das noch kein thema, oder, individuell heute*

> *sind alle bestatter ganzheitlich und individuell (mhm), ich kann es von mir sagen, ich war die erste in der schweiz* (PKuster, P 2)

Aus dieser Sequenz geht hervor, dass Beruf und Berufung für die Sprecherin eins sind. Sie fühlt sich ausdrücklich «berufen»: *das isch berufig* (P 2). Ich habe sie als Ritualleiterin auf ihren Werdegang angesprochen, worauf sie mit dem bedeutungsvollen Verweis auf die «Berufung» geantwortet hat. Berufung hat eine religiöse Semantik. Damit geht die Auffassung der Sinnhaftigkeit des eigenen Handelns einher. Berufung bedeutet nicht nur das blosse Erlernen und Ausüben einer schon bestehenden Tätigkeit, sondern impliziert eine besondere Eignung für eine Tätigkeit aus einer inneren Überzeugung heraus. Der Berufsweg ist in diesem Sinne schon vorgezeichnet, und man muss ihn nur noch ausführen.

Die Sprecherin fühlt sich berufen für die Tätigkeit als Bestatterin und leitet daraus ihre Art und Weise der Ausführung ab. Sie beansprucht für sich, die erste Bestatterin in der Schweiz gewesen zu sein, die ganzheitlich und individuell gearbeitet hat. Mit der Bezeichnung als «ganzheitliche Bestatterin» führt sie eine neue Positionierung ein, die sie für sich in Anspruch nimmt und auch vehement als ihre eigene vertritt, die sie damit selbst entwickelt hat. *hüt sind alle bestatter* ***ganzheitlich und individuell*** *(mhm), i kas vo mir sage, i bin die* ***erschte*** *gsi i de schwiz* (PKuster, P 2). Es scheint ihr weniger um das Ausüben eines bestehenden Berufsfeldes zu gehen und vielmehr um die Erschaffung eines neuen Berufsbildes, für das sie den Anspruch erhebt, als erste eine Pionierin in diesem Feld gewesen zu sein.

PKuster legt in ihrer Selbstpositionierung als Bestatterin grossen Wert auf das Attribut «ganzheitlich». Ihre Aufgabe von Bestattung und Ritualleitung beschreibt sie vorrangig in Differenz zu und in Abgrenzung von anderen Anbieter*innen. *ich wollts andersch, ich wollts ganzheitlich* (PKuster, P 19*)*. Die Positionierung im Feld der DIFFERENZ wird also mit einem positiven Wert («ganzheitlich») verknüpft.[1]

Sie konstruiert ihre Positionierung sehr stark aus ihrer Lebensgeschichte heraus. In der Präsentation ihrer Lebensgeschichte bildet ein Berufungserlebnis einen biographischen Wendepunkt, von dem aus sie ihre Bestatterintätigkeit aus konstruiert (s. o. 4.5 und 7.4.3).

Die Selbstpositionierung von PKuster ist sehr stark durch einen selbstgestalteten autonomen Werdegang geprägt. Sie präsentiert sich schon in ihrem Ausbildungsweg in Differenz zu anderen Bestatter*innen:

[1] Ganzheitlich bedeutet für sie, den Angehörigen Hilfe zur Selbsthilfe im Umgang mit Bestattung anzubieten (s. o. 6.4).

> *und ja was wirklich schlimm isch in der beziehig isch, dass es kei anständige usbildig gibt für bestatterinne und bestatter (mhm), an dem han ich sehr glitte, dass ich kei informationen übercho ha, dass ich kei rechte usbildig könne mache, also ich hab mir de weg go müsse selber zusammensuche und wienes neues berufbild gebildet, dann au (ja) mit dem ganzheitliche asatz (ja) und der hat sich eifach so schritt für schritt ergä (mhm)* (PKuster, P 6)

> *und ja was wirklich schlimm in der beziehung ist, dass es keine vernünftige ausbildung gibt für bestatterinnen und bestatter (mhm), daran habe ich sehr gelitten, dass ich keine informationen bekommen habe, dass ich keine richtige ausbildung hab machen können, also ich habe mir den weg selber zusammensuchen müssen und wie ein neues berufsbild gebildet, dann auch (ja) mit dem ganzheitlichen ansatz (ja) und der hat sich einfach so schritt für schritt ergeben* (PKuster, P 6)

Die Frage der Möglichkeit der Weitergabe des Wissens lässt sich auch an den Selbstbezeichnungen ablesen. Zu ihrem Selbstbild gehört der weitergehende Anspruch, ein eigenes Berufsbild geschaffen zu haben. Dieses Selbstbild bietet Parallelen zum Selbstbild der Vereinsfrauen. Allerdings spielt bei den Vereinsfrauen im Feld der DIFFERENZ der Gender-Aspekt eine viel stärkere Rolle. Die Weitergabe an eine nächste Generation ist ebenfalls an Eignung geknüpft und kann daher nur ausgewählten Personen zuteilwerden (s. o. Selbstbild und mythologisches Weltbild, 7.1, 7.4.3, 7.4.4). MSchäublin und AWyrsch sehen sich als Vertreter*innen einer Pionierphase (P 416) und beschäftigen sich zum Zeitpunkt des Interviews mit der Frage der Weitergabe ihres Wissens an eine neue Generation. Zum späteren Erhebungszeitpunkt des Jahreszeitrituale habe ich dann schon die "Töchter" kennengelernt. Interessant ist hier jedeoch im Hinblick auf Differenz, dass die Vereinsfrauen die Aufgabe des Suchens nach Nachfolger*innen für die Begleitung der Toten, die sie als «Töchter» bezeichnen, der Natur bzw. der Figur der heiligen Verena überantworten (s. o. 7.4.3). So zumindest die Präsentation im Interview von MSchäublin. Sie hätten ihren Wunsch nach Nachfolger*innen zu einem Loch in der Felswand in der Verenaschlucht bei Solothurn gebracht (P 416).[2]

Die Einbettung ihres Selbstbildes in eine mythologische Tradition mit weiblichen Figuren legitimiert auch hier wieder die Differenz zu anderen Akteur*innen. An dieser Stelle lohnt es sich, noch weitere Erhebungsdaten hinzuziehen, um den Kontext zu verstehen: Die Verenaschlucht[3] wird auch heute noch von einem katholischen Einsiedler bewohnt. Die Anwesenheit der Vereinsfrauen an diesem

---

[2] *Haben wir da uns unseren wunsch auch hingebracht nämlich, dass wir uns wünschen, dass wir töchter bekommen, damit unsere arbeit auch weiter gehen kann, nach der pionierphase auch eine fortsetzung in der nächsten generation findet* (MSchäublin, P 416)

[3] S.o. 7.4.3.

Ort wird auch beobachtet (so auch während meines Besuches mit den Frauen in der Verenaschlucht im Rahmen des «Seelensingens» am 08.04.21). Es wird also vor diesem Hintergrund noch einmal sehr deutlich, dass sich die Positionierung der Vereinsfrauen sehr stark durch den Anspruch der Zugehörigkeit zu einer *anderen* Deutungshoheit als einer kirchlich-traditionellen auszeichnet. Gemeinsam ist den Ritualleiter*innen im Rahmen der Positionierung im Feld Differenz die Abgrenzung zur Institution Kirche. Sie positionieren ihre Angebote entsprechend in Differenz und Komplementarität zur Kirche.

Ein anschauliches Beispiel für eine Positionierung aus der Nonkonformität mit der Institution Kirche heraus liefert auch die freie Theologin UMeier:

> *ich war eh schon immer so der typ wanderpredigerin […] und an meinem glauben hat sich ja nichts geändert, ich war sowieso immer ein freiwild (R:mhm), und eine störpfarrerin und ein bisschen so leicht alternativ, aber die formen der zeremonien (R:mhm), wie soll ich sagen das experimentieren dort,* ***das*** *hat sich dann erst zu ändern begonnen, ich wusste nur ich will es frei machen, aber was ich machen wollte (R:mhm) wusste ich ja nicht, das hat sich ergeben in den gesprächen mit den kunden* (UMeier, P 9–15)

UMeier verdeutlicht in ihrem Selbstbild als «Wanderpredigerin» eine Kontinuität zugleich innerhalb und ausserhalb der Kirche. Im weiteren Verlauf des Interviews wird deutlich, dass sich durch Veränderungen der rituellen Formen auch ihr Glaube verändert hat. Insbesondere die verstärkte Beschäftigung mit Pflanzen und der Natur (mit «germanischen und keltischen Grundformen») hat ihre Ungebundenheit und Nonkonformität (als «Störpfarrerin» und als «Freiwild») noch verstärkt.

UMeier sieht sich in einer Abschiedsfeier als geistliche Leiterin. Im Vergleich zu anderen Ritualleiter*innen ist ihr Anspruch nach Vermittlung von Transzendenz weniger stark ausgeprägt. Das hat damit zu tun, dass sie ein anderes Weltbild vertritt als die Kirche. Andere Ritualleiter*innen bleiben dagegen bei Aussagen zu ihrem Weltbild sehr viel vager. Auch passt sie die Aussagen über ihren Glauben stark an die jeweilige Zielgruppe an, wie aus der Analyse des Interviews hervorgeht und auch durch die teilnehmende Beobachtung eines Abschiedsrituals belegt werden kann (Beobachtungsprotokoll v. 02.02.15, s. o. 4.4). UMeier trennt zwischen dem, was sie sagt und was sie tut und denkt. Diese Trennung zwischen einer privaten religiösen Orientierung und einem in der Abschiedsfeier öffentlich vorgetragenem Deutungsangebot verbindet sie mit der Mehrzahl der Ritualleiter*innen, was damit zusammenhängen mag, dass die Ritualleiter*innen sich in erster Linie als Dienstleister*innen verstehen. UMeier bezeichnet sich denn auch nicht nur als «Geistliche», sondern auch als «Unternehmerin». Es

ist dies Selbstbild als professionelle Unternehmer*in, das von ihr eine Trennung zwischen Öffentlich-Beruflichem und Privatem verlangt. Es unterstreicht zugleich ihre Unabhängigkeit.

9.2 Aufgaben

Die AUFGABEN dieser Positionierung in Differenz zu anderen Akteur*innen leiten sich aus einer starken Bedürfnisorientierung ab (s. u. 9.4.1). Dabei geht es idealtypisch um die situative, reflexive und sensible Gestaltung der rituellen Begleitung in jedem Fall. Die Akteur*innen fühlen sich niemandem ausser sich selbst und den Kund*innen verpflichtet.

Dabei sehen es die Ritualleiter*innen auch als einen entscheidenden Teil ihrer Aufgabe an, den Kund*innen Hilfe zur Selbsthilfe anbieten. BMeili erzählt im Interview, wie sich ihre Aufgabe als Ritualleiterin den letzten 20 Jahren verändert hat. Sie erläutert, dass sie inzwischen bei der Abschiedsfeier und Beisetzung gar nicht mehr dabei ist, auch nicht mehr als Aussenstehende. Somit sieht sie ihre Aufgabe im Sinne eines Coachings im Umgang mit Ritualen. Das Ritual führen ihre Kund*innen dann meist selbst aus.

> *M: zu 97 war es so man kam und man hat wie einen auftrag abgegeben gestalten sie für uns, in gedanken es wird dann schon so sein, wie wir das uns wünschen (R: mhm) M: und wir hatten die handlung vollzogen, heute ist es so, dass viele es auch selber tun wollen.*
>
> *R: mhm das ritual selbst dann?*
>
> *M: genau dass sie eigentlich jemand brauchen aussenstehend der in der gestaltung (R: ja) ein bisschen kann coachen, fast ein bisschen coachenmässig, dass aber zum beispiel die aschenzerstreuung nicht mehr durch mich erfolgt. in den meisten fällen macht es die ehefrau die witwe, der witwer oder die kinder, oder freundinnen, wenn keine familien da sind. (R: mhm) also das hat sich* ***sehr*** *verändert, und das also letztes jahr war es denn soweit schon, nur noch vorbereitungsgespräche (R: mhm) und gar nicht mehr anwesend* (BMeili, P 3–5)

Dass die Aufgabe der Begleitung der Toten und Hinterbliebenen von aussen an einen herangetragen wurde, berichtet auch HBischof. Für ihn stellt dieAnfrage eines Freundes, den Ausgangspunkt für die Beschäftigung mit Bestattungen und Ritualen dar. Der Freund habe ihm die Asche seiner Mutter in die Schweiz

geschickt, und er habe dem Freund geholfen, den in Deutschland bestehenden Friedhofszwang[4] zu umgehen.

> *nach drei tagen kam die urne an mit der mutter dieses verstorbenen, und ich hab ihm die urne wieder über die grenze mit nach [Ort in Bayern] rausgenommen, und sie ihm gebracht, und dann konnte er was mutters wunsch war auf einen berg gehen, und dort das ascheritual für sich mit seiner mutter machen (L: mhm)* (HBischof, P 7)

Aus der Erzählung geht hervor, dass der Freund die Asche seiner Mutter in die Schweiz überführen liess und der Erzähler die Asche dem Freund dann wieder nach Deutschland brachte. Auf diese (illegale) Weise kann der Freund den Friedhofszwang umgehen und dem Wunsch seiner Mutter nachkommen, ihre Asche auf einem Berg zu verstreuen.

HBischof präsentiert sich als derjenige, der dem Freund zur Selbstermächtigung auch dann verhilft, wenn dies zu einem Gesetzesübertritt führt, so dass dieser dann „das Ascheritual" durchführen kann. Der Ausdruck «Ascheritual» legt nahe, dass es um mehr geht als das blosse Ausleeren der Urne an einem bestimmen Ort. Das Verstreuen der Asche auf dem Berg wird als Element einer *rituellen* Handlung verstanden. HBischof ermöglicht es also, dass der Betroffene selbst Agens eines Bestattungsritual werden kann. Die Verwendung des Begriffs «Ascheritual» legt die Lesart nahe, dass sich HBischof und sein Freund über diese Form der Bestattung ausgetauscht haben und ein Wissen über den rituellen Charakter des Verstreuens der Asche besteht. Dieses Erlebnis habe dazu geführt, dass er selbst sich verstärkt mit dem eigenem Tod auseinandergesetzt habe.

PKuster sieht ihre Aufgabe darin, ganzheitlich und individuell zu bestatten. Das bedeutet, dass sie auch professionelle Grenzen überschreitet:

> *das sind halt immer so grenze, wo ich halt oft überschritte ha zugunste vo de angehörige (mhm) und wo au viele nüd verstange ha, wo das gefühl ha jetzt nimmt die mir min job weg, das wod i mache* (PKuster, P 52)
>
> *das waren halt immer so grenzen, dich halt oft überschritten habe zugunsten von den angehörigen (mhm) und das haben auch viele nicht verstanden, die das gefühlt hatten, jetzt nimmt die mir meinen job weg, das möchte ich machen* (PKuster, P 52)

Die Orientierung an der Hilfe zur Selbsthilfe (an den Bedürfnissen der Verstorbenen und den Trauernden) führt z. B. dazu, die Arbeitsteilung zwischen Bestattung und anschliessendem Ritual in Frage zu stellen und die Angehörigen bei konkreten Aufgaben der Bestattung, Begleitung und Feier direkt

[4] Vgl. tur Friedhofsflucht in Deutschland Benkel/Meitzler/Preuβ: 2019.

miteinzubeziehen. Für die Umsetzung der Orientierung an den wahrgenommenen Bedürfnissen der Angehörigen (*zugunste vo de angehörige*) werden Konflikte in Kauf genommen und eigene kreative Lösungen eingefordert. Das Argument, die institutionelle Aufgabenverteilung zwischen Bestattung einerseits und ritueller Begleitung andererseits zugunsten der Angehörigen aufzuheben, findet sich so auch bei MSchäublin und AWyrsch und wird auch von anderen Ritualleiter*innen als Argument angeführt.

Die Ritualleiter*innen legitimieren ihre Aufgabe der individuellen rituellen Begleitung des Todes aufgrund negativer eigener Erfahrungen, die gezeigt haben, dass die Bedürfnisse der Angehörigen nicht genügend miteinbezogen wurden und/oder der Umgang mit dem Tod tabuisiert wurde.

Der Tod eines nahen Angehörigen und die Erfahrung, das Ritual selbst nicht mitgestalten zu können, führte bei HBürgi zu ihrer Entscheidung, freie Ritualleiterin zu werden.

> *während mim theologiestudium isch mini mutter verstorbe, und wie das damals abgloffe isch so i de katolische chile im sinn vo sehr ohnmächtig, nit dürfe mitbestimme obwohl i theologi theologie studiert ha (R: mhm), scho fascht am endi das hat mi sehr gschockt.(R: Ja) und das isch dann eigentli eini vo de uuschlags gsi, dass jetzt eifach frei also seubscht freischaffend aazbiete eifach für mönsche, wo nit es chlassisch chirchlich religiöse möchtet (R: mhm) das isch de hauptgrund gsi* (HBürgi, P 3)

> *während meines theologiestudiums ist meine mutter verstorben, und wie das damals abgelaufen ist, so in der katholischen kirche im sinn von sehr ohnmächtig, nichts mitbestimmen dürfen, obwohl ich theoligie theologie studiert habe (R: mhm), ich war schon fast zu ende, das hat mich sehr geschockt (R: ja) und das war dann eigentlich einer von den ausschlaggebenden punkten, dass jetzt einfacg frei also selbst freischaffend anzubieten einfach für menschen, die nicht das klassisch kirchlich religiöse möchten (R: mhm) das war der hauptgrund* (HBürgi, P 3)

Sie sieht ihre Aufgabe eindeutig darin, Angebote für Menschen zu machen, die kein klassisch kirchliches Ritual wünschen.

Die Aufgabe der Gestaltung der Abschiedsfeier wird von den Ritualleiter*innen der Positionierung im thematischen Feld der DIFFERENZ mit ähnlichen Mitteln wie in traditionellen Bestattungsfeiern gesetzt. Sie setzten die Mittel aber anders ein, sodass die Menschen sich mehr angesprochen fühlen würden. Die Aufgabe als Ritualleiterin wird von MSchäublin und AWyrsch durch einen gezielten Einsatz von Stille und Worten während der Bestattungsfeier gesehen. Sie präsentieren darin eine Differenz zu anderen Bestattungsritualen:

> *ganz oft ist sie ja für viele ist stille ja eigentlich mund zu und atem anhalten bis es vorüber ist, ja ((lachend)) und die die diese belebte diese gelebte stille, die ist, die zu kreieren ist unsere aufgabe als ritualleiterin respektiv als totenrednerin oder, also da da gehts darum die richtigen worte zu setzen, damit die menschen wirklich bei sich selbst ankommen* (MSchäublin, P87)

Damit *die Menschen wirklich bei sich selbst ankommen*, sehen es MSchäublin und AWyrsch als ihre Aufgabe in ihrer Funktion als Ritualleiter*innen an, dass sie eine «gelebte Stille kreieren». Im Zitat kommt zum Ausdruck, dass eine «gelebte Stille» in einer Differenz zu einer für die Anwesenden unangenehmen Stille gesehen wird (s. o. zum Konzept «gelebter Stille» 8.4.2). Dass «gelebte Stille» aber nicht ohne vorher gesprochene Worte (während der Feier) auskommt, zeigt sich in der Erläuterung der Umsetzung dieser Aufgabe (*da gehts darum die richtigen worte zu setzen*). Daraus geht hervor, dass es ihrer Meinung nach eben auch vorkommt, dass in Bestattungsritualen «falsche Worte» ausgesprochen werden, was dann dazu führt, dass die Menschen unbeteiligt sind und die Stille auch nicht ausfüllen können. Das wäre dann das Gegenteil von *bei sich selbst ankommen.*

9.3 Agency

Die Agencyform dieser Positionierung ist individuell. Die Handlungsmacht entfaltet sich also durch die Agency der einzelnen Individuen. Die Ritualleiterin MItten bringt die Agencyform dieser Positionierung auf den Punkt.

> *weil ich nicht mehr im kirchlichen dienst bin viel **freier**, ich kann wirklich auf die bedürfnisse eingehen solange sie auch in meinem sinn sind* (MItten, P 11)
>
> *also dass sie ganz frei sind* (MItten, P 23)

So wie es diese Aussage zusammenfasst, sehen sich die Ritualleitenden in ihrem idealen Selbstbild als «frei». Gleichzeitig sprechen sie diese Freiheit auch den Kund*innen zu. Die beiden kurzen Hauptsätze geben zwei Möglichkeiten vor: Die Ritualleiterin und die Kund*innen stehen auf einer Stufe. Daraus, dass die Ritualleiterin frei ist und institutionell ungebunden, ergibt sich auch, dass die Kund*innen frei sind.

Im Feld der Differenz besteht die vorherrschende Agencyform darin, sich selbst und andere darin zu ermächtigen, eigenständig über die jeweils passende Form der Bestattung und der rituellen Begleitung zu entscheiden und diese dann auch aktiv auszuführen. Selbst- und Fremdermächtigung umfassen jegliche Form

des Aktiv-seins und des intentionalen eigenmächtigen Handelns. Zur Fremdermächtigung gehört z. B. die Erzählung von HBischof, die davon handelt, wie die Ritualleiter*innen dazu beigetragen haben, die Angehörigen selbst zu ermächtigen («Fremd»ermächtigung): HBischof verhilft einem Freund zur Umgehung des Friedhofszwangs (s. o. 9.2).

Sprachlich drückt sich die Agency dieser Positionierung in Formen des Handelns aus, die aus innerster Überzeugung kommen und sich deshalb, auch gegen Konventionen und Regeln wenden können. Die Ritualleiter*innen, die auch bestatterische Tätigkeiten anbieten, wenden sich dagegen, dass die Sterbenden und die Verstorbenen in den Institutionen der Medizin, Pflege und Bestattung als passiv-(er)leidende Objekte gesehen werden. Beide Fälle, BKuster und MSchäublin, haben gemeinsam, dass sie ihr Handeln als alternativlos darstellen.

Der institutionell legitimierten Praxis stellt MSchäublin explizit die Selbstermächtigigung der Gruppe gegenüber: *wir haben einfach das gemacht, was wir, wo wir uns fähig, befähigt fühlten* (MSchäublin, P 32). Etwas zu tun, das sich die Beteiligten zutrauen, reicht für diese Agencyform aus. Es benötigt keine externe Legitimitation für das eigene Handeln. Ein ähnliches Muster zeigt sich auch bei PKuster, die für sich ebenfalls beansprucht, durch Selbstbefähigung ein neues Berufsbild geschaffen zu haben:

> *viele chline einzelteile, wo ich mir einfach han müsse zusammesuache […]*
>
> *wie nes neues berufbild gebildet, dann au (ja) mit dem ganzheitliche asatz (ja)* (PKuster, P 6)
>
> *viele kleine einzelteile, die ich mir einfach habe zusammensuchen müssen […]*
>
> *wie ein neues berufsbild gebildet, dann auch (ja) mit dem ganzheitlichem ansatz (ja)* (PKuster, P 6)

Es geht darum, durch Selbstermächtigung Schritt für Schritt Autonomie zu erlangen. Formen des Müssens und Wollens verdeutlichen wie in diesem Beispiel den Aspekt der Zwangsläufigkeit angesichts des vorgefundenen und erlebten Mangels an Alternativen im Feld. Die Ausführung der eigenen Anstrengung und Errungenschaft, eigener Erfahrungen und Erkenntnisse beschreibt die Agency dieser Positionierung. Sprachlich drückt sich diese Agencyform der Abgrenzung in einer starken Betonung des Wollens, Kämpfens und Durchsetzens aus (MSchäublin, P 33, *wir müssen* und *brauchen*, P 35, *wir hatten schon auch wut mit dabei, so möchten wir das nicht,* P 36).

Selbstermächtigung im Umgang mit Hindernissen zeigt sich auch an der folgenden Erfahrung, die PKuster erzählt: Bei einer nichtkirchlichen Bestattung, die

sie geleitet habe, habe die Pfarrerin angeordnet, die Kirchenglocken nicht zu läuten, worauf sie dann ersatzweise mit der Klangschale geläutet habe: *da han ich afange e klangschale kaufe, und hab da eifach mit der klangschale igelütet* (PKuster, P 43), da habe ich angefangen eine klangschale gekauft und habe da einfach mit der klangschale einegeläutet (PKuster, P 43). Sie verwendet anstelle der Kirchenglocke einfach eine Klangschale und «befähigt» sich damit auf sehr konkrete Weise, aus ihrer Sicht wichtige rituelle Elemente herzustellen.

Ähnliche Formen der Begründung der Selbstermächtigung aus fehlenden bzw. nicht passenden Alternativen findet sich auch in der Argumentation von MSchäublin. Sie stellt dar, dass ihre Arbeit *wirklich aus der eigenen betroffenheit auch heraus* (P 41) entstanden sei: *diese formen, die angeboten werden, die passen für uns nicht mehr* (P 33). Besonders eindrücklich ist die Erzählung über eine eintägige Hospitation bei einem Bestatter (P 39).

> *einmal ist er so arg in die kurve gefahren, dass der sarg hinten gekippt is, da hab ich drauf bestanden, dass er jetzt auf den gehweg fährt* (MSchäublin, P 39)

Hier wird das eigene Insistieren und Sich-Durchsetzen als wichtige Dimension der Agency dieser Positionierung deutlich. Negative Erfahrungen lösen den Wunsch nach Veränderung aus. So erzählt M. Schäublin von der Selbstermächtigung der Gruppe als Reaktion auf diese Erfahrung.

> *wir haben uns gefragt, ja gut wie machen wir das mit dem bergen, man sagt ja immer, es braucht männer, weil die so stark sind, um dann diese leichen zu tragen oder vom boden aufzuheben oder so wie machen wir das, und wir haben einfach entschieden, ähm wir probieren das aus und wir haben, haben* ***ein wochenende lang mit total viel vergnügen,*** *haben wir uns aus den unmöglichsten situationen geborgen und eingesargt und treppen geschleppt ((lachend)), wir haben einfach geübt (L:mhm) wir habens einfach getan* (MSchäublin, P 43)

Mit der Darstellung liefert sie einen Beleg dafür, dass auch Frauen Bestattung und Totenpflegeaufgaben versehen können.

Aus dem axialen Kodieren hat sich der Kode «learning by doing» als Aneignung durch Probieren ergeben (*einige von uns […] haben sich, haben sich ähm möglichkeiten versucht zu erarbeiten, um das zu lernen* MSchäublin, P32, *ja so wars, es entstand so ein schritt um den anderen,* MSchäublin, P 50). «Learning by doing» ist eine anylstische Unterkategorie dieser Agencyform, die auf Selbstermächtigung beruht und beschreibt den schrittweisen Prozess der Aneignung durch Ausprobieren.

> *so haben wir halt, jede hat so ihre erfahrungen dann auch eingebracht, aber wir hatten innerhalb von, also da war da war zum beispiel eine ärztin dabei, die hat uns mit ihr mit der haben wir dann halt alles gelernt, was wi- wie sind denn medizinisch die die totenzeichen und all die sachen, was man eben so wissen muss, oder oder, wir haben wir hatten pflegefachfrauen, dann haben wir uns gegenseitig auf die tische gelegt, und uns gegenseitig totenpflege gemacht, ja wann wann kriegt man schon (L:mhm) nen feedback für eine totenpflege (L:mhm), das muss man trotzdem lernen, und wir konnten uns feedback geben* (MSchäublin, P 50)

Die Weitergabe von spezifischen Kenntnissen an andere Mitglieder der Gruppe erfolgt durch Spezialistinnen, die der Gruppe angehören und sich so gegenseitig Kompetenzen aneignen.

Neben dem bestatterischen Handeln wird eine Dringlichkeit auch in der Gestaltung der Abschiedsfeiern geltend gemacht. Die folgende Interviewsequenz ebenfalls aus dem Interview mit MSchäublin und AWyrsch ist ein Beleg für eine Schlüsselerzählung, die die Dringlichkeit des Handelns demonstriert. Sie handelt von der Geschichte einer sterbenden Freundin:

> *wir* ***müssen*** *anfangen uns darum zu kümmern, dass freundinnen von uns sterben und wir wussten, die möchte eigentlich nicht so bestattet werden, wie ihr katholischer vater sie bestatten möchte (L:mhm), und dass war uns auch klar, dass sie (L:mhm), dass das wir andere formen brauchen, dass war für für mindestens für ihre damalige partnerin und uns, war das* ein *wichtiger motor auch auch zu schauen, ja diese diese formen die angeboten werden, die passen für uns nicht mehr (L:mhm), also insofern war das schon auch, ähm da war auch dieses diese diese* **suche** *nach alternativen sehr dringend* (MSchäublin, P 33)

Die Darstellung zeichnet sich durch die Hervorhebung einer Wir-Gruppe von Freundinnen in verschiedenen Varianten aus: *freundinnen von uns*, *wir*, *uns*, *ihre damalige partnerin und uns.* MSchäublin stellt hier zwei Positionen gegenüber, aus denen sich eine Spannung ergibt: *die möchte eigentlich nicht so bestattet werden, wie ihr katholischer vater, das möchte.* Die Differenz besteht zwischen den individuellen Bestattungswünschen der Tochter und den Vorstellungen des Vaters. Dass es sich bei letzteren um traditionelle kirchliche Vorstellungen handelt, wird dadurch deutlich, dass von *ihr(em) katholischen vater* die Rede ist. Der Vater vertritt in der Erzählung somit die Position der bestehenden kirchlichen Angebote, die von der Erzählerin als ungenügend und unpassend eingeschätzt werden. Diese Einschätzung bildet dann den Ausgangspunkt der Darstellung der eigenen Agency. Schäublin verwendet hier bewusst das Präsens: *wir müssen anfangen uns darum zu kümmern.* Sie bringt damit eine besondere Dringlichkeit zum Ausdruck,

für die die geschilderte Situation ein Beleg ist und die entsprechend verallgemeinert wird. Die Erfahrung, dass Menschen (wie die ihr nahestehende Freundin) nicht selbstbestimmt entscheiden können, wie sie sterben möchten und wie ihre Bestattung zu gestalten ist, bildet die treibende Kraft (den «Motor») für den Aufbau des eigenen Vereins und Unternehmens. Die Agentivierung der Wir-Gruppe zeigt sich in einer *suche* (P 33), und das konkrete Beispiel der sterbenden Freundin, deren Wunsch sie nur mit grosser Anstrengung durchsetzen konnten, wird zu einem *Motor* (P 32) für die Gruppe. Mit «Motor» wird der Antrieb der Wir-Gruppe – die Umwandlung der Differenzerfahrung in Aktivität – verstanden. Die Suche wird zu einem Motor und weist damit auf Motivation, Antrieb und Zielgerichtetheit.

Aus der Erzählung geht hervor, dass die eigene Wir-Gruppe eine Differenz zu den bestehenden Angeboten erlebt hat. Es lässt sich rekonstruieren, dass in diesem konkreten Fall der Handlungsdruck und die Wahrnehmung der eigenen Aufgabe aufgrund der kollektiv erlebten Differenz zu den bestehenden Angeboten verstärkt worden sind. Die konkrete Differenz besteht im Aufeinanderprallen der aus einem katholischen Milieu stammenden Perspektiven auf Homosexualität und auf traditionelle gemeinschaftsgebundene Formen der Bestattung einerseits und den eigenen Bedürfnissen der Betroffenen nach individuell passenden, selbstbestimmt gestalteten Wünschen andererseits. Im Beispiel wird eine sehr konkrete individuelle und allgemeine Differenzerfahrung thematisiert, die sich zunächst in einem kollektiven Nichtakzeptieren(wollen) der Verhältnisse äussert. Das Anbieten von selbstbestimmten Angeboten wird somit als logische Notwendigkeit präsentiert. Thematisiert wird neben einer Entfremdung von kirchlichen Ritualen auch eine Abneigung gegenüber dem konventionellen Bestattungshandwerk.

> *der hat sie wie eine sardine in einen urnensarg gefercht, also die lag da, das war einfach nur schrecklich, das hat nur schrecklich ausgeschaut (L:mhm), und und die die haben also die angestellten ihres vaters, die haben uns diesen sarg aus den liedern heraus weg- weggerollt, weil sie den freitagnachmittag noch zum krematorium fahren wollten bevor arbeitsschluss war ((lachend)), es war wirklich so, also wir hatten schon auch, wir hatten auch wut mit dabei als (L:mhm, also da war auch ne ne motivation da, so möchten wir das nicht (6)* (MSchäublin, P 35/36)

Die Darstellung zeigt eine Spannung zwischen der Handlungsmächtigkeit der eigenen Wir-Gruppe, die eine aus ihrer Sicht in mehrfacher Hinsicht unpassende und unbefriedigende Bestattungssituation erlebt, und der Handlungsmächtigkeit des Vaters und der beauftragten Angestellten seines Bestattungsunternehmens: Während die Gruppe noch Lieder singt und die Abschiedsfeier durchführt, holen die Angestellten schon den Sarg für die Überführung ins Krematorium. An die

Erzählung schliesst eine abschliessende Evaluation an: *((lachend)) wir hatten auch wut mit dabei als (L:mhm,) also da war auch ne ne motivation da, so möchten wir das nicht.* Auf der einen Seite steht die Erfahrung eigener Ohnmacht gegenüber den für die Organisation der Bestattung Zuständigen (*die haben uns diesen sarg aus den liedern weggerollt*), auf der anderen Seite die Erfahrung eigener emotionaler Betroffenheit (*wut)* und Widerständigkeit (*so möchten wir das nicht*) (s. o.), die dann letztlich zur Selbstermächtigung im Sinne des Aufbaus einer alternativen Praxis der Bestattung **in Differenz** zu den bestehenden Angeboten führt. Aus der Gegenwartsperspektive, die eben durch eine erfolgreiche Etablierung alternativer Angebote in der rituellen Begleitung gekennzeichnet ist, kann die Erzählerin nun über die damalige Situation lachen und nochmals deutlich die Haltung der Gruppe darstellen. In diesem Interview fällt eine narrative Struktur auf, die sich durch mehrere anschaulich-drastische Belegerzählungen auszeichnet, die jeweils die Notwendigkeit des eigenen Handelns plausibilisieren. Damit wird das Handeln der Gruppe immer wieder als Ergebnis einer tief gehenden Differenz-Erfahrung motiviert.

Eine klare Proklamation einer Differenz zu einer kirchlichen Bestattung zeigt sich auch sehr deutlich bei UMeier. Ihre Vorstellungen von einer Bestattung stimmen nicht mit denen einer kirchlichen Bestattung überein. Ihre Agency gewinnt sie auch daraus anders zu sein, „alternativ zu sein“ und aus ihrer Kritik an der Worttheologie.

9.4 Deutungsmuster

Im Folgenden werden die Dimensionen des Deutungsmuster Bedürfnisorientierung und weitere damit verbundene Deutungsmuster der Positionierung erläutert. Bedürfnisorientierung beinhaltet den zentralen Anspruch der Orientierung an Individuen, an den „Menschen“ im Gegensatz zu kollektiven bzw. institutionellen Ansprüchen. Damit verbunden ist ein Selbstverständnis von Freiheit und Unabhängigkeit, das zur Etablierung einer eigenen (religiösen) Praxis führt. Es geht darum, sich selbst zu ermächtigen. Diese Ermächtigung schliesst sowohl die Ritualleiter*innen als auch alle Beteiligten, Angehörigen und in einigen Fällen sogar die Verstorbenen mit ein.

Diese Praxis der (religiösen) Selbstermächtigung wird durch das Deutungsmuster Auswahl und Flexibilität gespeist. Auswahl und Flexibilität bezieht sich auf den Gebrauch von Texten und rituellen Elementen religiöser und anderer z. B. literarischer Traditionen. Oftmals spielt bei der Umsetzung von Bedürfnisorientierung die Orientierung an Emotionalisierung und Personalisierung der

Rituale eine Rolle, die dann auch die Flexibilität und den «freie(r)en» Umgang mit Traditionen legitimiert.

Neben Bedürfnisorientierung ist Anderssein eine wichtige Kategorie der Positionierung DIFFERENZ. Im Folgenden werden diese Deutungsmuster erläutert, wobei auch die Bezüge zu den Deutungsmustern der Positionierung TOD und RITUAL deutlich gemacht werden.

9.4.1 Bedürfnisorientierung

Entscheidung: Orientierung an den «Menschen»
Alle von mir interviewten Akteur*innen bringen als Motivation für ihre Tätigkeit die Orientierung an den Bedürfnissen der Verstorbenen und der Angehörigen zum Ausdruck. Sie streben nach einer grösstmöglichen Orientierung an Bedürfnissen der Angehörigen, wie sie nach ihrer Aussage bei Bestatter*innen und Pfarrer*innen nicht oder kaum gegeben sei.[5]

UMoser begründet die Bedürfnisorientierung mit der Heterogenität der Glaubensvorstellungen der Menschen:

> *wir sind ja von der situation, dass wenn ein mensch stirbt, und die menschen kommen zusammen aus dem umkreis, dass das sehr heterogen ist (R: mhm) so von den glaubens- und wertvorstellungen her heute, glaub ich, das ist unsere situation (R: ja)* (UMoser, P 9)

Deutlich wird, dass die angestrebte Bedürfnisorientierung im Gegensatz zu einer Standardisierung der Ritualangebote steht, die der Unterschiedlichkeit der «menschen» nicht gerecht werden könne. Die Herausforderung besteht also für die Ritualleitenden darin, die sehr unterschiedlichen Bedürfnisse der Angehörigen und Teilnehmenden der Trauerfeiernden zu berücksichtigen.

Die Kirche berücksichtigt aus der Sicht vieler Ritualleiter*innen zu wenig die individualisierte Gesellschaft. Dem gegenüber steht der Anspruch, selbst entscheiden zu können, wie die rituelle Begleitung gestaltet wird. Frei wählen zu können, welche Inhalte und Praktiken von Religiosität übernommen werden und welche nicht, verdeutlicht die Einstellung einiger Ritualleitender. An dieser Stelle sei noch einmal die Haltung von PKuster illustriert:

[5] Gleichwohl muss hervorgehoben werden, dass auch immer mehr Pfarrer*innen und Bestatter*innen Bedürfnisorientierung sehr stark betonen.

> *ich stoh, ich bin eifach sehr kritisch gegenüber den religionen, wo genau wüsset, was guat isch für die mensche, ich han mich immer orientiert a de mensche, wo ich begleite, sind mini uftraggeber, und was sie bruche (mhm), und ich stoh wie usserhalb, und cha eifach alles bruche bibel philosophische texte, und am lieabschte han ich ghabt, wenn sie vo de lüt chomme* (PKuster, P 89)
>
> *ich stehe einfach sehr kritisch gegenüber den religionen, die genau wissen, was gut ist für den menschen, ich habe mich immer an den menschen orientiert, die ich begleite, sind meine auftraggeber, und was sie brauchen (mhm), und ich stehe wie ausserhalb, und kann einfach alles brauchen bibel philosophische texte, und am liebsten hatte ich es, wenn sie von den leuten gekommen sind* (PKuster, P 89)

In diesem Zitat kommt eine Kritik gegenüber institutionellen Vorgaben von Religionen zum Ausdruck, die den Menschen Vorschriften machen, was sie zu tun und zu fühlen haben (*wo genau wüsset, was guat isch für de mensche*) und dabei die individuellen Bedürfnisse der Menschen außer Acht lassen, da sie nach dieser Sichtweise zuallererst ihren eigenen Vorgaben verpflichtet sind. Damit geht ein sehr stark normiertes Verständnis von religiösen Traditionen einher, deren Vorstellungen bis in die private Lebensführung reichen. Diesen religiösen Ansprüchen gegenüber steht PKuster als Ritualleiterin, die sich zunächst an den individuellen Bedürfnissen der Menschen orientiert und dann erst religiöse und kulturelle Vorstellungen miteinbezieht.

Eine Kritik, die an den institutionellen Vorgaben der Religion ansetzt, bringt auch MItten in ihrer Kritik auf den Punkt

> *I: dass die kirche **viel**fach an den menschen vorbei , redet*
>
> *R: mhm*
>
> ***vorbei** a:ngebote macht , und und gar nicht aus meiner sicht nicht nicht die menschen gar nicht abholt dort wo sie heute in der heutigen gesellschaft stehen?* (MItten, P 58)

Sie sieht nicht, dass die Kirche auf die Lebenswirklichkeit der Menschen eingeht. In ihrem Fall kommt eine starke innere Zerrissenheit in Bezug auf ihre kirchliche Zugehörigkeit hinzu. Sie hat einen starken Glauben und hat sich lange Zeit auch der katholischen Kirche zugehörig gefühlt. Für sie war es ein langer Weg, bis sie sich getraut hat, ihre Kompetenzen ausserhalb der Kirche anzubieten:

> *ja (6) und war je länger je mehr, je länger je mehr konnte ich (9) mich nicht mehr äh einverstanden erklären mit werten oder aussagen, die die katholische kirch (R: mhm) macht mit ihren wichtigkeiten, ähm (2) und ich kam immer mehr in eine so zerreisprobe, aso ich ging in den letzten jahren sicher immer auf in einem spagat oder auf einem schmalen pfad, des erlaubten und nicht erlaubten (2) ich habe zum beispiel*

äh die segensfeiern für geschiedene angeboten, weil für mich das äusserst wichtig war /lacht/ in dieser gesellschaft (R: ja), dass auch geschiedene menschen wissen, dass sie von gott angenommen sind, und wieder auch neu anfangen dürfen (R: mhm), und das verbietet ja die katholische kirche (MItten, P 55–56)

In dieser Sequenz wird deutlich, dass die Ritualleiterin ihre Angebote auch für Menschen zugänglich machen will, die in der katholischen Kirche moralisch geächtet werden wie z. B. Geschiedene.

HBürgi hat ihre Tätigkeit in der katholischen Kirche aufgeben müssen, da es ihr nicht mehr erlaubt worden sei, im Rahmen der Kirche auch «freiere» Rituale anzubieten. Sie habe sich dann entscheiden müssen.

und ich cha das lang au in der kathoischen chile chöne beides, (R: mhm) bis plötzlich nu misch gange us irgeneme blöde grund. (R: ja) wiu es zu öffentlich worden isch katholische chile da gfül hat, i muss reagiere ich dörfi nit sowohl als au oder entweder oder, (R: mhm) das isch ja damals vor jetz de grund gsi vo de chile weg z gah, also ich bi ja sozsage gwunge worde entweder oder (HBürgi, P 76)

und ich habe das lange auch in der katholischen kirche beides, (R:mhm), bis es plötzlich nicht mehr gegangen ist aus irgendeinem blöden grund (R: ja) wie es zu öffentlich wurde, dass die katholische kirche das hat reagieren zu müssen ich dürfe nicht sowohl als auch oder entweder, oder (mhm) das war damals der grund von der kirche wegzugehen, also ich bin sozusagen gezwungen worden (HBürgi, P 76)

In diesem Beispiel wird dargestellt, dass sich die Vertreter*innen der katholischen Kirche in ihrer Aussenwirkung eine klare Orientierung an dem katholischen Ritus wünschen.

Bei anderen Ritalleitenden ergibt sich die Motivation aus einer Unzufriedenheit mit den bestehenden Angeboten der etablierten Dienstleister*innen im Umgang mit dem Tod. Kritik wird an der Organisation der Bestattung sowie an den Angeboten von Kirche und Medizin (Krankenhäuser und Altenheimen) geübt (MSchäublin, P 29). Dies belegen zahlreiche Erzählungen und Argumentationen (s. o.). Zur Entstehungsgeschichte des Vereins und Unternehmens gehört der Hinweis, dass sie sich zunächst über die bestehende Situation im Umgang mit dem Tod informiert hätten. Besonders eindrücklich ist in diesem Zusammenhang abermals die Erzählung über eine eintägige Hospitation bei einem Bestatter. An dieser Stelle soll hier noch einmal genauer auf die dazugehörige Interviewpassage eingegangen werden (P 39).

ich bin dann einen tag mit einem seiner mitarbeiter mit dem leichenauto im kanton rum gefahren, von äh kreuz und quer eben durch den ganzen kanton eben diesen aufträgen entlang, wir haben an diesem tag dreizehn leichen versorgt und transportiert, einmal

> *ist er so arg in die kurve gefahren, dass der sarg hinten gekippt is, da hab ich drauf bestanden, dass er jetzt auf den gehweg fährt, und ich bin ausgestiegen und hab den sarg wieder um- aufgestellt, der wollte das nicht, wir würden ja gleich ankommen (1), wir haben mit den dreizehn leichen kein einzigen angehörigen gesehen (1), wir haben statt ähm äh verschissene windeln zu wechseln geruchsneutralisierendes puder gestreut, es war einfach schrecklich* (MSchäublin, P 39)

Aus der drastischen Erzählung geht hervor, dass die Särge acht- und respektlos transportiert worden seien und die Totenpflege vernachlässigt worden sei. Der Umgang mit den Leichnamen erfolge nur unter Ökonomiegesichtspunkten. Es gehe um Abfertigung und Schnelligkeit, nicht um Fürsorge für die Toten und Kontakt zu den Angehörigen.

> *in den altenheimen da gab es ne misere, gabs vor zehn Jahren mittlerweile hat sich viel verändert aber aber damals war das wirklich erschreckend (L:mhm)*
>
> *da wurden, da wurden die verstorbenen gleich leinentuch drüber keller ähm die wurden irgendwie neben neben den containern mit den mit dem der kartonsammlung wurden die abgestellt und und über mittag im verborgenen vom bestatterauto abgeholt, wenn sonst alle im esssaal waren und ähm also das war das war irgendwie wirklich wirklich krass ja* (MSchäublin, P29)

In diesen Worten zeigt sich eine deutliche Nähe zum kritischen Diskurs von der «Entsorgung» der Toten und der Tabuisierung des Todes und Standardisierung des Todes (s. o. 7.4.1): *die leichen wurden neben den containern mit der kartonsammlung abgestellt und über mittag im verborgenen abgeholt*.

Als Negativbeispiel wird ein Bestatter mit der Aussage zitiert, dass der Beruf des Bestatters kein Beruf für Frauen sei und dass *hornhaut auf der seele* (MSchäublin, P 42) eine Voraussetzung sei, um den Beruf auszuüben zu können. Die Metapher *hornhaut auf der seele* suggeriert eine geringe Empfänglichkeit und eine durch Routine erworbene Härte gegenüber dem Tod.

Die Verstorbenen würden demnach, so die Begründung für die Bedürfnisorientierung, weitgehend ohne emotionale Beteiligung rein nach wirtschaftlichen Gesichtspunkten behandelt, so dass die Bestatter*innen in ihrer Arbeit keine Zeit hätten, sich um die Toten und ihr Umfeld kümmern zu können.

Das Deutungsmuster der Bedürfnisorientierung und der Ganzheitlichkeit überschneiden sich.

Auf meine Nachfrage zur «Ganzheitlichkeit» antwortet PKuster:

wirklich ressourcenorientiert begleite das isch immer mis ziel gsi und das isch natürlich e hochseilakt wo mir nid immer hundertprozentig gelungen isch ganz klar aber weischt was ich meine (ja) (PKuster, P 74)

wirklich ressourceorientiert zu begleiten, das war immer mein Ziel und das ist natürlich ein hochseilakt, der mir nicht immer hundertprozentig gelungen ist ganz klar, aber du weisst, was ich meine (ja) (PKuster, P 74)

Für die Umsetzung ihres «ganzheitlichen» Handelns, der Orientierung an den Wünschen und Ressourcen der Angehörigen wird das Sich-Durchsetzen-müssen als unausweichlich präsentiert (P 43, 52, 72):

das sind halt immer so grenze, wo ich halt oft überschritte ha zugunste vo de angehörige (mhm) und wo au viele nüd verstange ha, wo das gefühl ha, jetzt nimmt die mir min job weg, das wod i mache (PKuster, P 52)

das waren halt immer so grenzen, die ich halt oft überschritten habe zugunsten, von den angehörigen (mhm) und was auch viele nicht verstanden haben, wo das gefühl hatten, jetzt nimmt die mir meinen job weg, dass wollte ich machen (PKuster, P 52)

zum ganzheitlichen, dass ich halt de pfarrer dri geredt ha (mhm), also sie ham das gefühl gha, die redt us dri (mhm) und ich hab, aber wie die agehörige dazue beweget, dass sie aktiv werdet (mhm), dass das ihre bestattig werdet und nicht mini und dem pfarrer sini (mhm) und ma hat je sehr viel vo zwanzig jahren noch delegiert dem pfarrer im spital em bestatter und eigentlich isch es mir immer drum gange, dass die lüt verantwortig übernehme, das mein ich ganzheitlich das ressourcenorientierte und des individuelle was bruchen die lüt jetzt was tut denne guat (mhm) (PKuster, P 72)

zum ganzheitlichen, dass ich halt dem pfarrer reingeredte habe (mhm), also sie haben das gefühl gehabt, die redet uns rein (mhm) und ich habe, aber wie die angehörigen dazugebracht, dass sie aktiv werden (mhm), dass das ihre bestattung wird und nicht meine und dem pfarrer seine (mhm) und man hat jetzt vor zwanzig jahren noch sehr viel delegiert, dem pfarrer im spital dem bestatter und eigentlich ist es mir immer darum gegangen, dass die leute verantwortung übernehmen, das meine ich ganzheitlich, das ressourcenorientierte und das individuelle was brauchen die leute jetzt, was tut denen gut (mhm) (PKuster, P 72)

In meinen Daten zeigt sich, dass das Postulat der «Ganzheitlichkeit» als positiver Gegenentwurf angeführt wird, um sich von bestehenden Angeboten abzugrenzen. Damit gemeint ist ein Angebot, das einerseits fallspezifisch und situativ von den Bedürfnissen der Betroffenen ausgeht (*was bruchen die lüt jetzt*) und andererseits bei allen relevanten Aufgaben und Ressourcen ansetzt, d. h. die Betroffenen selbst als aktive Akteur*innen des Gesamtgeschehens sieht, anstatt die einzelnen Aufgaben arbeitsteilig den professionellen Akteuren zu überlassen, die in diesem

Sinne nicht «ganzheitlich», sondern arbeitsteilig-ökonomisch denken. Es richtet sich speziell gegen die herrschende Arbeitsteilung von Bestattung und Begleitung.

Mit einem «ganzheitlichen» Angebot kann stattdessen der «ganze Bogen» (MSchäublin, P 63), d. h. Begleitung und Bestattung bearbeitet werden. MSchäublin, AWyrsch und PKuster (s. o.) vertreten die Annahme, dass es den Bedürfnissen der Angehörigen und der Verstorbenen am nächsten kommt, wenn die Dienstleistungen der Bestattung und Begleitung in einer Hand liegen und die Angehörigen dadurch die Möglichkeit haben, sich an möglichst jeder Stelle des Prozesses einzubringen. Das Verständnis einer umfassenden Zuständigkeit für den Gesamtprozess verbindet sich also mit dem Versuch einer rituellen Ermächtigung der Angehörigen und einer möglichst genauen Rekonstruktion der Bedürfnisse der Verstorbenen.

Erst die rituelle *und* die praktische Ermächtigung der Angehörigen und Betroffenen mache die Ganzheitlichkeit des eigenen Angebots aus (P 72). Es scheint daher weniger wichtig, wie genau der rituelle Inhalt aussieht. Vorrangig ist, dass die Begleitung den Wünschen der Angehörigen möglichst entspricht und dass die Begleitung bei den «ganz praktischen» Dingen anfängt:

> *und das ebbe de doppelrolle, wo ich auch immer igenoh ha einersits bestatteri für das ganz praktische, aber bei de pfleg zum bispiel, dass ich de angehörige gesei-fragt hab, wer hat denn bis jetzt gepflegt, wenn öppa daheime gstorbe isch ja, ich, dann sag ich ja wollt ihr im nid selber das gesicht wasche, (mhm) ja darf ich das, ja oder eifach gesagt wollt ihr de socke alege, das bei ufgah socken hingelegt, also im ganz praktischen inne, isch es eifach passiert, und da ham ich ihm socke alegt ,und uih uih hat der kalti fuass, (mhm) wieso isch er so kalt, also da isch er noch e chli warm, also das ganz praktische mit dem rituelle und mit dem seelsorgliche wie verbunde, das isch glaub ich ganzheitlich (mhm), mit em grosse respekt gegenüber de agehörigen und wirklich ressourcenorientiert begleite, das isch immer mis ziel gsi, und das isch natürlich e hochseilakt wo mir nid immer hundertprozentig gelungen isch ganz klar, aber weischt was ich meine (ja)* (PKuster, P 74)

> *und das ist eben die doppelrolle, die icha uch immer eigenomme habe, einerseits bestatterin für das ganz praktische, aber bei der pflege zum beispiel, dass ich den angehörigen gesagt habe, sie gefragt habe, wer hat den bis jetzt gepflegt, wenn jemand zu hause gestorben ist, ja, ich dann sage ich, ja wolt ihr nicht selber das gesicht wasche, (mhm), ja darf ich das, ja oder einfach gesagt, wollt ihr die socken anziehen, das bei den aufgaben socken hingelegt, als im ganz praktischen inne, [dann, L.R.] ist es einfach passiert, und da habe ich ihm socken angezogen, und uih uih hat der kalte füsse, (mhm) wieso ist er so kalt, also da ist er noch ein bisschen warm, also das ganz praktische mit dem rituellem und mit dem seelsorgerlichen wie verbunden, das ist glaube ich ganzheitlich (mhm),mit einem grossen respekt gegenüber den angehörigen und wirklich ressourcenorientiert zu begleiten, das war immer mein ziel, und das ist*

> *natürlich ein hochseilakt, der mir nicht immer hundertprozentig gelungen ist ganz klar, aber du weisst, was ich meine (ja)* (PKuster, P 74)

Es wird eine Personalisierung des Angebots auf der rituellen und der praktischen Ebene deutlich. Genau das bezeichnet PKuster als ganzheitlich.

Auswahl: (Religiöse) Selbstermächtigung
In Abgrenzung zu gemeinschaftsgebundenen Ritualleiter*innen sehen sich die Anbieter*innen freier Rituale in ihrem Idealbild keiner externen Instanz wie einer Institution oder einer abstrakteren religiösen Instanz wie Gott oder einer spezifischen religiösen oder weltanschaulichen Tradition verpflichtet. Sie fühlen sich daher frei in der Wahl ihrer Texte und der von ihnen vorgeschlagenen rituellen Sequenzen. Lüddeckens spricht in diesem Zusammenhang von «ritueller Flexibilität» (vgl. Lüddeckens 2015, s. u. 10).

Das kann bedeuten, dass die Ritualleitenden sich selbst ermächtigen, eine eher traditionelle Feier durchzuführen, auch wenn sie keine formale religiöse Ausbildung haben. Eine Selbstermächtigung dieser Art kommt z. B. in dem folgenden Zitat von PKuster zum Ausdruck:

> *die erschti eh urnebesitzig, die i allei gmacht hab, bi ich wirklich allei gsi nummer die urne und ich und ufm friedhof (mhm), bin i uf friedhof da bei üs im dorf gsi, der ma isch alleistehend gsi, nachbari hat alles organisiert, und sie hat das gfühl ghabt uf de friedhof müsste sie jetzt nüm mit der urne, sie hat jetzt abschiedsfiir gemacht, ich soll das mache und dann bi ich auf de friedhof gange, mit dere urne und hab ich selber es chränzli gemacht aus efeu, nur so nackt, das hab ich fast nid chönne oder nur maus grau, und urne (mhm), und dann hab ich eifachs efeu chränzli gmacht, und dann isch dort wiehwasser stande also fürs katholische wiehwasser, und da bin i dort gstande, und denkt, also guat dann segne ich halt das grab, und dann hab ich das grab gesegnet mit wasser, das da dri tue, das unser vater gebetet, und bin wieder gange (mhm)* (PKuster, P 40)

> *die erste eh urnenbeisetzung, die ich allein gemacht habe, da war ich wirklich allein, nur die urne und ich und auf dem friedhof (mhm), da war ich auf dem friedhof bei uns im dorf, der mann war alleinstehend, die nachbarin hat alles organisiert, und sie hat das gefühl gehabt auf den froiedhof müsse sie jetzt nicht mehr mitd er urne, sie hat jetzt die abschiedsfeier gemacht, ich soll das machen und dann bin ich auf den friedhof gegangen , und habe ich selber ein kränzchen gemacht aus efeu, nur so nackt, das habe ich fast nicht können oder, nur maus grau, und urne (mhm), und dann habe ich einacg ein efeukränzchen gemacht und dann stand dort weihwasser also fürs katholische weihwasser, und dann stand ich dort, und habe gedacht, also gut, dann segne ich halt das grab und dann habe ich das grab gesegnet mit wasser, das da rein getan, das unser vater gebetet, und bin wieder gegangen (mhm)* (PKuster, P 40)

In dieser Erzählung der ersten von ihr durchgeführten Beisetzung erzählt PKuster, wie sie sich souverän selbstermächtigt hat. Sie zeigt an dieser Stelle einen pragmatischen spontanen Umgang mit religiöser und kultureller Tradition. Sie passt sich den situativen Bedingungen an und versieht die Urne nicht nur aus ästhetischen Gründen mit einem Efeukranz, sondern greift auf Elemente kirchlicher Rituale zurück, wenn sich das aus ihrer Sicht anbietet: Weil am Ort gerade Weihwasser steht, segnet sie das Grab mit Weihwasser und spricht dann das *Unser Vater*. Trotz ihrer institutionellen Unabhängigkeit als Ritualleiterin und ihrer eigenen Kirchenferne fühlt sich PKuster «frei», sich auch an traditionell-religiösen Elementen zu orientieren und auch selbst traditionell-religiöse Handlungen auszuführen. Sie braucht dazu weder einen eigenen Glauben, noch eine praktisch-theologische Ausbildung. In diesem Beispiel kommt zum Ausdruck, dass es ihr wichtig ist, dass der Verstorbene eine rituelle Beisetzung erhält. Sie sieht sich hier eher in der Rolle einer Dienstleister*in, die pragmatisch handelt (*also guat, dann segne, ich halt das grab*, PKuster, P 40). Sie segnet und betet das *Unser Vater*, ohne dass sie damit den christlichen Glauben verkünden möchte. Sie hält an der kulturellen Tradition fest, reflektiert die religiösen Elemente aber nicht weiter. Um zu erklären, wie es PKuster hier gelingt als Ritualleiterin glaubwürdig zu sein, hier die Bezugnahme auf die ritual-ähnliche Elemente nach Catherine Bell (s. o. 3.1.2). PKuster bedient sich hier des ritual-ähnlichen Merkmals des 'Formalismus' nach Bell (s. o. 3.1.2). Das Interaktionsritual des *Unser Vater* wird ausgeführt und dadurch wird es formalisiert. Ein 'Formalismus' erfolgt ebenso durch das Segnen des Grabes, wobei dieser hier weniger durch ein wortwörtliches Sprechen als durch ein Schlüsselwort 'Formalismus' erreicht wird. Das Einsetzen des *Unser Vaters* und des Segens verweisen auf das Merkmal des 'Traditionalismus', da damit auf die christliche Tradition des Gottesdienstes und somit auf die Tradition bereits etablierter und bekannter Rituale verwiesen wird (Bell 1997: 145). Über die Verwendung von Weihrauch erfolgt ein 'sakraler Symbolismus'. Der Weihrauch kann als Schlüsselsymbol des Katholizismus interpretiert werden. Gleichzeitig ist es ein blosser Verweis auf die Tradition. PKuster ermächtigt sich traditioneller ritual-ähnlicher Elemente, deutet diese aber als potentiell universal verwendbar und erreicht somit einen deutungsoffenen Kontext, der in verschiedene Richtungen interpretiert werden kann.

9.4.2 Freiheit und Unabhängigkeit

Aus der obigen Interviewstelle erfahren wir, dass hier jemand mit einer pragmatischen Haltung und mit Distanz gegenüber der Kirche ein Bestattungsritual hält.

Von aussen betrachtet mag sich das oben skizzierte Ritual wenig von einem traditionell religiösen Ritual unterscheiden. Die Ritualleiter*in verbindet mit ihrer Positionierung aber die Deutung von Freiheit:

> *Das ich einfach, frei bin*
>
> *ich stoh wie usserhalb und cha eifach alles bruche bibel philosophische texte und am lieabschte han ich gehabt, wenn sie vo de lüt chomme* (PKuster, P 89)
>
> *das ich einfach frei bin*
>
> *ich stehe wie ausserhalb und kann einfach alles brauchen bibel philosphische texte und am liebsten habe ich es gehabt, wenn sie dvon den leuten kommen* (PKuster, P 89)

Man sieht an diesem Beleg, dass der Rückgriff auf unterschiedliche Ressourcen sehr bewusst erfolgt und einen Teil der eigenen Unabhängigkeit ausmacht. Eine Unbefangenheit durch die Positionierung ausserhalb der Gemeinschaft erlaubt PKuster, Inhalte aus verschiedenen Traditionen zu verwenden. Sie kann diese Quellen verwenden, ohne sich tiefergehend mit diesen Traditionen zu identifizieren. Das eigene Tun wird zugleich mit der Präferenz für Bedürfnisorientierung (s. o. 9.4.1) verbunden. Denn erst die Ungebundenheit erlaubt es der Ritualleitenden, sich auf die Wünsche der «Leute» einzulassen. Die Interviewte findet dafür an dieser Stelle das Bild des «ausserhalb»-Stehens an, ohne dass sie das «Innen» der Gemeinschaft explizit benennt, von der sie sich abgrenzt.

Ganz ähnlich beschreibt auch UMoser die Positionierung als Ritualleiter:

> *und das ist halt unser vorteil, dass wir nicht irgendwie noch eine idee=ideologie mitnehmen müssen, sondern wir können ganz auf die äh personen da eingehen (R: mhm) die da betroffen sind (R: ja), und das dann nach äh ihren vorstellungen und meinen vorschlägen, und so weiter meinen elementen, ich hab di- für mich schon auch so eine grundstruktur, können wir das gestalten (4), das ist äh der der ursprung* (UMoser, P 6)

In diesem Beleg wird deutlich, dass die Bedürfnisorientierung als Möglichkeit der Personalisierung beschrieben wird, die der Wir-Gruppe der Ritualleiter*innenn zur Verfügung steht und von ihr ausdrücklich als Strategie in Konkurrenz zu kirchlich gebundenen Anbieter*innen («unser vorteil») vertreten wird. Gleichzeitig beschreibt UMoser das Fremdbild der institutionell-kirchlichen Gebundenheit als eine durch «Ideologie» belastete Gruppe. Indem UMoser das Argumentationsmuster von Personalisierung und Emotionalisierung in Begrifflichkeiten von Wettbewerb und Konkurrenz («unser vorteil») präsentiert, wird die Ressource der Differenz deutlich, der sich die Ritualleitenden vordringlich bedienen, um

sich selbst als Alternative zu positionieren. Gerade weil sie nicht noch eine «Ideologie» bedienen müssen, können sie *ganz auf die äh personen da eingehen.*

Ähnlich heisst es bei CHof im Prospekt:

> *Ich bin frei und fantasievoll in der Gestaltung – ob es sich nun um ein frei gestaltetes Ritual oder um eine gottesdienstähnliche Feier handelt. Mir geht es darum, mit dem Herzen hinter die Dinge zu sehen und die verborgene Tiefe eines Anlasses – nach ihren Vorstellungen – erlebbar zu machen.*

In dieser Selbstbeschreibung ist sie als Ritualleiter*in diejenige, die die Handlungs- und Gestaltungsmacht hat und nicht eine Institution. Dadurch kann sie auch bei einer gottesdienstähnlichen Feier «frei und fantasievoll» sein. Damit wird suggeriert, dass eine gottesdienstähnliche Feier aufgrund ihrer Struktur von sich aus eher nicht frei und fantasievoll ist. CHof nimmt hier eine positive Abgrenzung vor.

«Frei-sein» ist dabei offenbar ein Schlüsselwort, um die Loslösung des eigenen Angebots von vorherrschenden Verpflichtungen und Beschränkungen zum Ausdruck zu bringen. Es ist also ein Frei-sein «von», zugleich aber auch ein Frei-sein «für» etwas: auch in diesem Beleg dient die eigene Freiheit dazu, «die verborgene Tiefe eines Anlasses *nach ihren Vorstellungen* erlebbar zu machen». Dieser Satzteil verdeutlicht, dass sie die verborgene Tiefe eines Lebensereignis über das Ritual wahrnehmbar macht. Ihre Aufgabe ist somit eine Übersetzungsleistung zwischen den Bedürfnissen der Kund*innen und einer dem Ereignis zugeschriebenen performativen Kraft. Aufgrund ihrer Position sieht sie sich «frei» für die Bedürfnisse der Kund*innen («mit dem Herzen hinter die Dinge sehen») und für die Performanz des Rituals («die verborgene Tiefe eines Anlasses erlebbar zu machen», s. o. 8.2.1 und 8.2.5).

Beim «Frei-sein» handelt es sich in den hier genannten Fällen um den Anspruch, dass diese Freiheit auf beiden Seiten vorhanden ist. MItten weist sich selbst und den Angehörigen diese «Freiheit» explizit zu: «ich bin frei, sie sind frei». Sie als Ritualleiterin positioniert sich als frei und damit implizit auch in Abgrenzung zu anderen. «Frei-sein» erstreckt sich auch auf die eigene Unabhängigkeit im Hinblick auf Religiosität im Allgemeinen.

Freiheit von «spirituellen Ausrichtungen» zeigt sich bei GGeiger:

> *ich höre immer, ich bin, ich hab immer ganz grosse ohren, wenn jemand so etwas sagt [Spiritualität], und dann im weiteren verlauf des gesprächs, weil ich immer merke, dass die leute doch irgendwo auf der suche sind, und da doch etwas wirkt, aber ich bin immer, aber ich bin da se-, ich guck einfach äh hör ich da was raus, dass ich vielleicht*

> *doch in die richtung nen satz sage, und wenn gar nichts kommt in die richtung dann sage ich auch nichts*
>
> *also wir haben überhaupt keinen anspruch an an irgendne spirituelle ausrichtung, an an gar* ***nichts****, und bei ihr wars wie gesagt so, dass sie von anfang an gesagt hat, überhaupt nichts mit spiritualität will sie nicht (L: ja)* (GGeiger, P 43–45)

GGeiger betont hier, dass sie den Kund*innen sehr genau zuhört. Einerseits will sie sensibel dafür sein, ein entsprechendes Bedürfnis bei ihren Kund*innen auch dann «herauszuhören», wenn es nicht explizit eingebracht wird. Andererseits will sie den Kund*innen aber auch keine Vorgaben hinsichtlich ihrer Glaubensvorstellungen machen. Auch darin manifestiert sich die Positionierung als frei und autonom. Es geht ihr aber dennoch darum, die individuelle Religiosität im Gespräch mit den Hinterbliebenen hervorzulocken, wenn sie vorhanden ist. Sie legitimiert sich und ihren Wunsch, «Spiritualität» in das Ritual mit einzubringen,damit, dass sie wahrnimmt, dass die Menschen empfänglich dafür sind: *dass die leute doch auf der suche sind und dass da doch etwas wirkt*.

Die Wortwahl «es wirkt etwas» ist sehr offen formuliert, zeigt aber, dass etwas noch nicht abgeschlossen ist. Sie benennt hier nicht genau, was da wirkt. An dieser Stelle kommt ein sehr breites Verständnis von Religiosität zum Ausdruck. Es geht eher darum, dass Leben in einen Sinnzusammenhang zu stellen, der aber nicht unbedingt im Zusammenhang einer Transzendenz ausserhalb der erfahrbaren Wirklichkeit zu sehen ist.[6]

Demnach geht es darum, die Bedürfnisse schon im Vorgespräch herauszuarbeiten und dann in eine rituelle Form zu übertragen, um schliesslich im Ritual spontan auf die Bedürfnisse der Angehörigen eingehen zu können: Wichtig ist dabei, *im moment dazusein und hineinzuspüren* (GGeiger, P 48, P 49). Beim oben beschriebenen Ritual habe sie die ganze Zeit eine Anspannung gespürt und so habe sie dann spontan gesagt, «was er gemacht hat ist, er ist uns vorausgegangen». Damit wird der Tod des Angehörigen akzeptiert und das Sterbenmüssen als eine Erfahrung dargestellt, die alle teilen. Es ist offen, wohin der Verstorbene vorausgegangen ist. Das Sterben ist somit nicht ein passiver Akt, sondern wird aktiv. Es deutet sich an, dass der Verstorbene dort hingegangen ist, wo die anderen auch hingehen werden und ihm folgen werden. Somit führt der Verstorbene gewissermassen auch über den Tod hinaus noch an.

Wie die Unabhängigkeit und das Frei-sein sich mit der eigenen Religiosität verhält, beschreibt HBischof, der Ehemann von GGeiger. Die Unabhängigkeit betrifft auch die eigene religiöse Selbsteinschätzung als Ritualleiter:

---

[6] S. o. 2.1.

> *man kann nicht sagen, dass wir ich könnte jetzt von mir nicht sagen, dass ich nicht religiös bin, ich bin vielleicht oder spirituell (L: mhm), finde ich mich sogar sehr, interessiert mich auch, sei es indische spiritualiät (mhm), oder spiritualität von naturvölkern oder was immer* (HBischof, P 52)

Zunächst wird mit einigem Formulierungsaufwand die Erwartung relativiert, nicht religiös zu sein, wobei HBischof sich nicht eindeutig als religiös positioniert («bin ich vielleicht»). Er positioniert sich hingegen als eindeutig spirituell. Und auch in der folgenden Formulierung, die fast die Form einer Richtigstellung hat (*finde ich mich sogar sehr*…), ist dann in einer Weise von «Spiritualität» die Rede, die klar macht, dass es nicht um Religiosität im Sinne einer gemeinschaftsgebundenen Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe, sondern um ein selbstgewähltes Interesse an Spiritualität und insbesondere an bestimmten Ausprägungen von Spiritualität (*indische spiritualität*; *spiritualität von naturvölkern*) handelt. Entsprechend wird ein Ringen um die eigene Selbsteinschätzung von Religiosität und Spiritualität deutlich, die für das eigene professionelle Auftreten wichtig ist. Auffällig ist die Unterscheidung von Spiritualität und Religiosität. Es ist für HBischof einfacher, sich als spirituell zu bezeichnen. Für Spiritualität gibt er Beispiele an, für die er sich interessiert. In Bezug auf sein eigenes mögliches Religiös-sein lässt er offen, was er darunter versteht. Wichtig ist hier das Bedürfnis, sich mit Religiosität zu beschäftigen und sich in spirituell bestimmten Kontexten auszukennen, ohne selbst einer bestimmten Religion anzugehören (HBischof, P 52) und einen damit verbundenen Anspruch zu haben, wie es seine Frau in den vorherigen Sequenzen formuliert hat.

Dies wird auch im nächsten Segment seiner Selbsteinschätzung deutlich:

> *das interessiert mich alles, aber ich bin nicht explizit äh jetzt vertreter einer kirche,* ***aber selbst wenn jemand das möchte****, ich biete das, wir bieten das auch auf der homepage an, wir können sogar einen äh einen äh katholiken oder protestantischen seelsorger mit einbeziehen in ein ritual,* ***kein problem*** *kein problem* (HBischof, P 53)

Das Interesse an Religion in allen Formen wird nochmals unterstrichen, jedoch negiert er die Positionierung als „Vertreter einer Kirche", zeigt sich aber flexibel, indem er sein Angebot auch in diese Richtung öffnet. Der Ausdruck «Vertreter einer Kirche» verdeutlicht eine Aufgabenstellung, die mit der Repräsentation einer Institution und einer damit verbundenen Haltung einhergeht (s. o. 9.1). Diese Position nehmen HBischof und GGeiger gerade nicht ein. Gleichwohl zeigen sich die beiden Ritualleitenden flexibel in der Kooperation mit gemeinschafts*gebundenen* Anbieter*innen, wenn dies der Wunsch der Kund*innen ist. Die Bedürfnisorientierung der Kund*innen steht auch hier wieder an erster Stelle.

Gerade aufgrund der eigenen – nicht-institutionellen – Affinität zu Religion und Spiritualität ist auch die Kooperation mit gemeinschaftsgebunden Ritualleitenden für HBischof kein Problem (s. o. 8.4.1, s. u. 10. Rituelle Flexibilität). Er lehnt institutionelle Positionierungen nicht ab, auch wenn er sie selbst nicht vertritt.

Trotz der Betonung, „frei" zu sein, hat sich aber auch gezeigt, dass die Ritualleiter*innen sehr wohl ein eigenes Ritualskript verfolgen und auf eigene Ressourcen zurückgreifen (s. o. 8.4.1 und 8.4.2). So ist die Struktur der Bestattungsfeiern im Ablauf eng an kirchliche Feiern angelegt (s. o. 8.4.1). «Frei-sein» bedeutet deshalb in erster Linie, dass sich die Ritualleiter*innen in besonderem Maße mit der Konkurrenz gemeinschaftsgebundener und gemeinschaftsungebundener Akteur*innen auseinandersetzen und dazu Strategien der Abgrenzung und Alleinstellung entwickeln. Im positiven Sinne bezieht sich «Frei-sein» auf ein Gefühl der Autonomie und einer damit beanspruchten Bedürfnisorientierung. Es zeigt sich, dass empirisch verschiedene Grade von «Frei-sein» vorhanden sind und eine Ritualleiterin flexibel verschiedene rituelle Angebote machen kann (s. o. 3.1.1, s. u. «Ritualdesign» 10.3).

Selbstbehauptung und eigene (religiöse) Praxis

Die Ritualleiter*innen müssen ihre Autonomie behaupten, weil sie auf dem Friedhof und auch sonst an vielen relevanten Orten auf institutionell gebundene Infrastrukturen zurückgreifen müssen. Probleme stellen sich den Ritualleitenden oftmals mit Bezug auf die Infrastruktur. So fehlen z. T. schon die passenden Ritualschauplätze, wenn es in ländlichen Gemeinden z. B. keine konfessionsfreien oder neutralen Abdankungshallen gibt, sondern die Abschiedsfeiern üblicherweise in den Kirchen stattfinden.

PKuster erzählt in der folgenden Sequenz von ihren Erfahrungen auf einem Dorffriedhof. Sie thematisiert das Glockengeläut auf dem Friedhof, das in der christlichen Tradition die Abschiedsfeier einläutet und für das die Verantwortlichen der Kirchen auf dem Friedhof zuständig sind (s. o. 9.3). Für sie ist ein Glockengeläut bei ihren Abschiedsfeiern ebenfalls zu Beginn der Feier selbstverständlich. Sie erzählt von den Reaktionen der Kirchen auf ihre Leitung von Abschiedsfeiern auf dem Friedhof: *de isch das halt wie neu gsi, dass nid nur pfarrer abschiedsfeier halte, sondern au noh andere lüt* (PKuster, P 42)

Es wird die Frage der Legitimation der Leitung von Abschiedsfeiern gestellt. Wer darf Abschiedsfeiern leiten und wer darf auf welche Infrastruktur zurückgreifen? PKuster berichtet und evaluiert die Reaktionen der Kirche(n), die sie erfahren hat:

> *hat da de pfarrerin gsagt,* ***ja das ist ein nicht kirchlicher anlass****, und da lüte wir jetzt nüm, und da ham die katholische ja, wenn die reformierte nid lüte, lüte wir au nüm (mhm), und da ham sie nüm gelüte, und das isch eifach i üsem dorf, und so sache hats viel so konflikte usgelöst, oder* (PKuster, P 42)
>
> *hat da die pfarrerin gesagt, ja das ist ein nicht kirchlicher anlass, und da läuten wir jetzt nicht mehr, und da haben die katholischen ja, wenn die reformierten nicht läuten, läuten wir auch nicht mehr*
>
> *und dann haben sie nicht geläutet, und das ist einfach in unserem dorf uns so sachen hat es viel so konflikte ausgelöst, oder* (PKuster, P 42)

PKuster präsentiert, dass sich beide Kirchenvertreter eindeutig von ihrer Feier abgrenzen (*ja das ist ein nicht kirchlicher anlass*) und aus ihrer Abgrenzung auch Taten folgen lassen, indem sie eben das Glockengeläut unterlassen. Die Unterscheidung zwischen kirchlicher und nicht-kirchlicher Feier wird durch das Unterlassen des Glockengeläuts für Aussenstehende deutlich markiert. Es wird genau beobachtet, wer auf dem Friedhof welchen Raum für sich in Anspruch nimmt.

Im nächsten Segment bewertet PKuster die Situation und erzählt, wie sie darauf reagiert hat:

> *so ja wo ich eifachs gefühl gha, dass isch eifach zutiefst unchristlich, es hat so viel lüt dabii, wo vielleicht no kirchestuur zahle oder (mhm), und i bin die, wo die nüd zahlt und i bin ustrete, und de hätts eifach ganz viel lüt gä, wo halt nachher ustrete sin (mhm), und da han ich afange e klangschale kaufe, und hab da eifach mit der klangschale igelütet* (PKuster, P 43)
>
> *so ja wo ich einfach das gefühl gehabt habe, dass ist einfach zutiefst unchristlich, es sind so viele leute dabei, die vielleicht noch kirchensteuer zahlen oder (mhm), und ich bin die, die die nicht zahlt und ich bin ausgetreten, und da gab es einfach ganz viele leute, die halt nachher ausgetreten sind (mhm), und da habe ich angefangen eine klangschale zu kaufen, und ich habe da einfach mit der klangschale eingeläutet* (PKuster, P 43)

Sie wertet das Verhalten der betreffenden Pfarrpersonen der reformierten und katholischen Kirche als «unchristlich», «zutiefst unchristlich». Dieses Verhalten ordnet sie im Kontrast zu dem Pol «christlich» ein. Somit kommt die Kirche aus ihrer Sicht nicht ihrem Selbstverständnis nach, sich christlich zu verhalten, d. h. in der Nachfolge Jesu zu handeln und somit auch Angebote für Kirchenferne und Ungläubige zu machen. Hinzu kommt noch, wie im nächsten Satz zu erkennen ist, dass viele der Teilnehmenden der ungebundenen Feier Mitglied in der Kirche sind und ihnen daher die Leistung des Glockengeläuts zustehen würde. Als

Beleg für ihr Argument führt sie an, dass als Reaktion auf dieses Verhalten seitens der Kirchen viele der Teilnehmenden ihrer Feier aus den jeweiligen Kirchen ausgetreten seien.

PKuster stellt schliesslich ihren pragmatisch kreativen Umgang mit der Ablehnung dar. Sie passt sich an, und gleichzeitig grenzt sie sich auch ab. Die Klangschale ersetzt das Glockengeläut, und mit dem Klang läutet sie ebenfalls die Abschiedsfeier ein. Sie wird wie im kirchlichen Ritual dazu genutzt, den Beginn der Feier zu markieren. Es zeigt sich an dieser Stelle Interritualität (s. u. 10), da die Ritualleitende versucht, den Beginn der kirchlichen Feier nachzuahmen und dazu einen Gegenstand aus dem alternativ-religiösen Bereich wählt. Somit versucht sie in ihrer eigenen Praxis, eine Kontinuität herzustellen und gleichzeitig eine Alternative zu bieten (s. o. 8). Sie muss es in dem Fall auch, da sie nicht auf das Glockengeläut zurückgreifen darf. In diesem Zusammenhang stellt sie die historische Bedeutung von Glocken dar. Damit wird zusätzlich ein weiterer Legitimationsanspruch geltend gemacht.

Ein ähnliches Beispiel findet sich auch im Interview mit MSchäublin. Sie erzählt von einer Feier, die sie in einer reformierten Friedhofskappelle organisiert haben, bei der ein Zettel an der Eingangstüre zu lesen war: «Dies ist kein christlicher Anlass!» Auch hier erfolgt eine deutliche Abgrenzung von den «freie(re)n» Abschiedsfeiern.

Belegerzählungen, in denen detailliert die Fremdwahrnehmung der Kirchen und der «Anderen» wiedergegeben wird, dienen dazu, das eigene Tun zu legitimieren. Das Argument der Ritualleiter*innen ist, dass sie selbstverständlich zur rituellen Begleitung des Todes dazugehören. Der Wunsch nach Veränderung der Trauerkultur bedeutet nicht die Ablehnung von jeglichen bestehenden Traditionen und steht daher in einem permanenten Spannungsfeld, da zugleich Kooperation und Konkurrenz notwendig sind. Selbstermächtigung bedeutet auch, einen Geltungsanspruch zu haben und genauso wie die Kirchen und andere Religionen legitimiert zu sein, Feiern abhalten zu können. Ritualleitende beanspruchen deshalb die gleichen Räume wie die kirchlichen und staatlichen Träger.

Aus der Abgrenzung entsteht in einigen Fällen auch eine eigene religiöse Praxis. Deren Etablierung gehört auch zum freien Umgang mit religiösen Inhalten. In Kapitel 7 und 8 konnte gezeigt werden, dass die rituellen Elemente in einigen Fällen auch religiöse Elemente aufweisen. Ein solches Beispiel berichtet auch UMeier. In ihrer rituellen Praxis hebt sie die persönliche Ansprache der Verstorbenen hervor. Sie stört es, dass in einem reformierten Ritual die Toten nicht «persönlich verabschiedet» werden:

> *das stört mich, ich kanns nicht mehr unterstützen, denn ich begegne dieser frau und verabschiede also begleite ihren körper, oder ihre asche ihre urne zum boden* (UMeier, P 107)

Sie macht ähnlich wie in der christlichen Kirche eine Zusage. Das Wort *Zusage* ist im religiösen Kontext ein Versprechen für etwas, dass sich in der Zukunft ereignen wird. Diese Zusage unterscheidet sich aber darin, dass sie diese nicht nur den Hinterbliebenen macht, sondern auch der Verstorbenen. Sie spricht von einer persönlichen Begegnung mit der Verstorbenen (*denn ich begegne dieser frau,* P 286) und benennt nicht nur die persönliche Begegnung mit den Hinterbliebenen.[7] Damit wird ein direkter Kontakt zu der verstorbenen Person hergestellt. Sie begründet diese Ansprache damit, dass der Tote ja noch nicht verabschiedet sei und der Körper noch da sei. Der verstorbenen Person wird eine Wiedergeburt in Form einer neuen Daseinsform im Kosmos «zugesagt». Über die konkrete Umgebung und die Natur zeigt sich für UMeier Zuversicht.

> *und darum das schöne, dass eben alles wachsen wird aus der erde […] wenn die leute das unbedingt möchten, sag ich, du bist bei deinen vorfahren, du wirst dich mit deinen vorfahren vereinen, mit deinen ahnen, mit deiner familie* (UMeier, P 116)

Damit unterscheidet sich ihre Zusage deutlich von einer christlichen Zusage. Sie sagt hier eine Wiedergeburt des Menschen in der Natur voraus und geht bei Bedarf sogar auf einen Ahnenglauben ein.

Gerade Ritualleitende, die sehr vertraut mit dem kirchlichem Bestattungsritual sind, machen die Differenz zu diesem auch in den einzelnen Teilen des Rituals besonders deutlich und gehen auf verschiedene Grade von Differenz ein (*wenn die leute das unbedingt möchten*).

Beispielsweise stellt die Referenz auf ein «göttliches Licht», in das der Verstorbene eingegangen ist, bei CHof eindeutig einen religiösen Bezug her. Die religiöse Tradition wird aber nicht näher bestimmt. Der Ausdruck «Eingehen in ein göttliches Licht» verweist auf eine holistische Tradition. Die verstorbene Person verbindet sich in diesem Bild mit der Helligkeit. Licht steht im Gegensatz zu Dunkelheit und bestimmt etwas Positives. Die verstorbene Person wird in diesem Bild Teil von etwas, das grösser als sie selbst ist und weniger bestimmbar. Sie wird transzendiert, wenn das Göttliche als ausserhalb der erfahrbaren Wirklichkeit liegend verstanden wird.

---

[7] Die Beobachtung, dass UMeier die Verstorbenen direkt anspricht, habe ich auch während der Beobachtung eines Rituals am Vierwaldstättersee machen können (Beobachtungsnotizen v. 02.02.15).

9.4.3 Universale Deutungen

Wichtiger als die Abgrenzung von Religiosität und Spiritualität ist den Ritualleiter*innen die Abgrenzung zum institutionalisierten Christentum («der Kirche»). Dabei gibt es jene, die sich gänzlich von christlichen Inhalten distanzieren, und jene, die christliche Inhalte in ihre Überzeugungen integrieren. So sieht RTanner christliche Elemente inklusiv und integriert christliche und prächristliche Elemente in ihrem Weltbild. Christliche Elemente werden als Teil des kulturellen Erbes und als Teil eines universellen Ganzen gesehen.

Bestimmte christliche Traditionen werden abgelehnt und andere dezidiert für die eigene Praxis ausgewählt. Eine solche Positionierung findet sich bei UMeier. Sie verwendet einzelne Bibelstellen, die zu ihrem Weltbild gehören. Bei den anderen Ritualleiter*innen werden christliche Deutungsmuster per se eher exkludiert, oder es werden andere Deutungsmuster für Gegenstände des kirchlichen Bereichs gesucht. So legitimiert PKuster den Gebrauch von Glocken und Weihrauch in ihren Ritualen durch Belege für den Gebrauch dieser Elemente innerhalb *vor*christlicher Traditionen:

> *und ja de im glockenmuseum in innsbruck han i würkli gelese, dass au scho kelte mit, wenn sie ritual gemacht ha, dass au scho mit glocke igestimmt hei, also das isch gar nicht so christlich, und das hat mir guatah au sottige sache zu seh, also die wurzle sind viel älter als christentum, und so han ich au sehr oft wiehruch chörner i sarg geto, wiehrauch isch öppas zu tiefst katholisches hüt, aber scho die ägypter hend das gemacht und frühner hat ma wiehruch mit gold ufgewoge es isch e wichtige handelswar gsi, und öppas sehr koschtbars (mhm)* (PKuster, P 44)

> *und ja da im glockenmuseum in innsbruck habe ich wirklich gelesen, dass auch schon kelten mit, wenn sie rituale gemacht haben, dass auch schon mit glocken eingestimmt haben, also das ist gar nicht so christlich, und das hat mir gutgetan auch solche sachen zu sehen, also die wurzeln sind viel $lter als das christentum, und so habe ich auch sehr oft weihrauchkörner in den getan, weihrauch ist etwas zustiefst katholisches heute, aber schon die ägyptern haben das gemacht und früher hat man weihrauch mit gold aufgewogen es war wie eine wichtige handelsware, und etwas sehr kostbares (mhm)* (PKuster, P 44)

Das Zitat belegt den Versuch, den eigenen Gebrauch von Instrumenten (Glocken) und Pflanzen (Weihrauch) mit historisch weit zurückreichenden Traditionen rituellen Gebrauchs zu begründen, die die neuere und gegenwärtig vorherrschende Verwendung und Deutung solcher Instrumente und Pflanzen innerhalb des Christentums relativieren. Auf diese Weise werden ältere rituelle Traditionen gegen die gegenwärtig als vorherrschend und hegemonial erlebten religiös-konfessionellen Traditionen gesetzt.

Darin besteht die Differenz, mithilfe derer die eigene Position als eine profiliert werden kann, die unabhängig und autonom ist, aber gleichzeitig noch anschlussfähig bleibt für christlich-kirchlich motivierte Kontexte und Kund*innen. Man kann darin auch einen Beleg dafür sehen, dass und wie Positionierungen immer auch die Orientierung am Markt der Angebote und Anbieter*innen zugleich spiegeln und prägen.

Im «freien» Umgang mit religiösen Inhalten gibt es unterschiedliche Ausmasse. Es gibt jene Positionierungen, für die Autonomie im Umgang mit Ritual, Religion und Spiritualität bedeutet, sich selbst vor allem als Dienstleister*innen zu sehen, die nicht den Anspruch haben, sich mit den für ein konkretes Ritual ausgewählten Texten und Liedern weitgehender zu identifizieren. Ein Beispiel für eine solche Positionierung liefert z. B. PKuster. Andere wiederrum wählen ihr Repertoire stärker entlang ihrer Überzeugungen aus. Ritualleiter*innen wie MSchäublin versuchen dagegen stärker, eigenes Liedgut und Texte zu etablieren und sich auch über die Wahl eigener Texte von gemeinschaftsgebundenen Feiern abzugrenzen. Diese Texte und Lieder stammen teilweise von ihnen selbst, teilweise von anderen Personen aus ihrem Netzwerk (sog. religiösen Spezialist*innen, s. u. 11), deren religiöse Angebote sie nutzen.

Literarische Texte werden anstatt von Texten aus religiösen Traditionen verwendet (s. o. naturphilosophische Texte von Johann Wolfgang von Goethe, s. o. 7.4.5). Gedichten und Texten, die sich mit Ontologie und Metaphysik auseinandersetzen und von Autoren wie Hermann Hesse, Reiner Maria Rilke und Friedrich Nietzsche stammen[8], um die Bekanntesten und am häufigsten vorkommenden Autoren zu nennen, wird die gleiche Wirksamkeit zugeschrieben wie religiösen Texten und Gebeten wie z. B. dem «Unser Vater». Belege dafür finden sich bei UMeier, PKuster und RTanner. Ein grosses Spektrum von Texten und Liedern findet sich in zahlreichen populärwissenschaftlichen Publikationen der Trauerliteratur, auf die die Ritualleiter*innen nachweislich zurückgreifen. So erwähnt PKuster im Interview, dass der deutsche Bestatter Fritz Roth ein grosses Vorbild für sie gewesen sei, und dass auch Claudia Marschner, eine deutsche Bestatterin, die Särge bemalt hat, sie inspiriert habe (PKuster, P 22 – 26, so. 4.5). PKuster dienen Gedichte als wichtiger Bestandteil bei der Gestaltung von Trauerfeiern. Sie sieht zwischen einem Gedicht und einem Gebet keinen gravierenden Unterschied, wie aus dem folgenden Zitat hervorgeht:

[8] Beispiele sind «Stufen» von Hermann Hesse, «Gegen das Ungelöste im Herzen» von Rainer Maria Rilke. Für die Einbettung des Rilke-Gedichts in einer Abschiedsfeier s. o. 4.1.

> *ich hab mich au afang frage, wo isch denn de unterschied zwischen nem gebet und nem gedicht (mhm), grad stufen vom hesse, also das isch so nach bii nem gebet (mhm), oder chli prinz, das isch au immer schö, es gibt som paar so klassiker, wo so schö si (mhm), womer so cha zusammefasse drüber rede […]*
>
> *ich hab wirklich alternative suache und sammle, wo passend si für abschiedsfirene, wo eifach nid allzu christlich sind, aber es isch au vocho das mer e text aus der bibel vorgelesen hend, da her eigetlich mini kunde gseit, was sie bruchet und ich ha keini berührungsängscht, also zum bispiel so nimm denn meine hände (mhm das ist ein lied, oder?), das isch es lied oder es gedicht weiss nid, wo das zuerst gsi isch, das han ich viel brucht und viel vorgeschlage, und noi jetzt das singt ma praktisch jede abdankig und die wiederholig ham ja öppas schöns (mhm)* (PKuster, P 90)
>
> *ich habe mich auch angefangen zu fragen, wo ist denn der unterschied zwischen einem gebeut une einem gedicht (mhm), gerade stufen von hesse, also das ist so nah bei einem gebet (mhm) oder der kleine prinz, das ist auch immer schön, es gibt so ein paar klassiker, die so schön sind (mhm), über die man so kann zusammenfassend drüber reden kann […]*
>
> *ich habe wirklich alternativen gesucht und gesammelt, die passend sind für abschiedsfeiern, die eingach nicht allzu christlich sind, aber es ist auch vorgekommen, dass man einen text aus der bvible vorgelesen hat, da haben eigentlich meine kunden gesagt, was sie brauchen, und ich habe keine berührungsängste, also zum beispiel so nimm denn meine hände (mhm das ist ein lied, oder?), dass es ist ein lied oder ein gedicht ich weiss es nicht, wo das zuerst war, das habe ich viel gebraucht und viel vorgeschlagen, und noch jetzt singt man das praktisch an jeder abdankung und die wiederholungen haben ja etwas schönes (mhm)* (PKuster, P 90)

Gebet und Gedicht sind für sie gleichbedeutend und können daher auch für den gleichen Zweck eingesetzt werden. Deutlich wird ein sehr pragmatischer Umgang mit Religion, bei dem es nicht auf einen bestimmten Glauben ankommt, sondern auf die Funktionalität ritueller Elemente. Insofern sollten diese wenn möglich nicht «zu christlich» sein, aber «berühungsängste» gibt es ausdrücklich nicht. Das Zitat zeigt, dass sie einerseits auf der Suche nach «Alternativen» zu christlichen Texten und Liedern ist, gleichzeitig aber auch Bibeltexte und Lieder aus dem Gesangbuch verwendet, wenn dies den Wünschen der Kund*innen entspricht. Der Ausdruck *Alternativen, wo nid allzu christlich sind* lässt darauf schliessen, dass es für sie Abstufungen der Verwendung von christlichen Texten und Liedern gibt. Sie führt etwa das Beispiel des Gebrauchs des Liedes «So nimm denn deine Hände» und das Vorlesen aus der Bibel an. Damit ist sie schon sehr nah an christlichen Abdankungen. Der Unterschied zeigt sich in der von ihr beanspruchten Flexibilität.

PKuster positioniert sich gegenüber Religiosität dezidiert pragmatisch; im Vordergrund steht die rituelle Nützlichkeit religiöser Elemente, nicht die zugehörige

Tradition und die damit einhergehende Deutung. Der Anspruch auf grösstmögliche Autonomie gerät so scheinbar in einen Widerspruch zur Orientierung an religiös konnotierten Deutungsmustern, was auch mit dem Anspruch an Kunden- und Bedürfnisorientierung zu tun hat. An dieser Stelle kommt deutlich das Nebeneinander unterschiedlicher Bestrebungen zum Ausdruck: der Wunsch nach Autonomie und nach neuen rituellen Formen einerseits, gleichzeitig aber andererseits auch das Bedürfnis, der (inter)rituellen Charakteristik von Wiederholungen gerecht zu werden (s. o. 3.1.1, s. u. 10.2).

Die ritualtheoretischen Ausführungen von Catherine Bell zu ritual-ähnlichen Elementen sind hier abermals erhellend (s. o. 3.1.2), da sich gerade auch anhand der universalen Deutungen von PKuster die Merkmale des 'Traditionalismus' und 'sakralem Symbolismus' zeigen lassen. Dazu zählen das Beispiel des Glockengeläuts, das Singen von bekannten Liedern christlichem und nicht-christlichem Ursprung und die Einbettung von Gedichten in die Ritualisierungen des Todes. Lieder, Gebete und Gedichte werden flexibel, äquivalent und anstelle zu den religiösen Liedern und Gebeten eingesetzt und erfahren somit eine 'präzise Aufführung' und 'Performanz' und tragen somit zu einer Ritualisierung bei. Das religiöse Repertoire erfährt eine Erweiterung durch weitere Lieder und Texte und religiös-christliche Quellen bekommen eine Deutung als potentiell universal.

Die von mir interviewten Ritualleiter*innen gehen mit diesem Spannungsfeld zwischen eigener Autonomie und kundenzentrierter Bedürfnisorientierung unterschiedlich um. So finden sich auch bezüglich der Verwendung von christlichen Texten und Liedern in den eigenen Abschiedsfeiern Unterschiede. PKuster hat, wie sie ausdrücklich festhält, «keine Berührungsängste» gegenüber der Bibel. Das bedeutet neben der Orientierung an den Bedürfnissen ihrer Kund*innen auch, dass sie für sich als Laiin den Gebrauch von religiösen Texten legitimiert. In diesem Sinne ist die damit verbundene Autonomie auch eine religiöse Selbstermächtigung. Die Ritualleiter*in kann etwas verwenden, auch wenn sie es selbst nicht vertritt. Die Semantiken, die sie damit auch transportiert, hinterfragt sie nicht. Für die Wirksamkeit ist nicht entscheidend, dass sie hinter den Inhalten steht, sondern dass sie den Bedürfnissen der Trauernden entsprechen.

An dieser Stelle zeigt sich eine Typologie in Bezug auf die Unabhängigkeit und Flexibilität der eigenen (religiösen) Praxis. Es gibt Ritualleitende,

- bei denen christliche Lieder und Texte vorkommen, wenn sie den Wünschen der Kund*innen entsprechen,
- bei denen eine Auswahl an christlichen Ressourcen vorkommt, die sie mit ihrem eigenen Weltbild vereinbaren können,

- bei denen die christlichen Texte und Lieder ohne eine tiefere Bedeutung eingesetzt werden,
- bei denen die Texte eine persönliche Bedeutung haben und die zum Beispiel einzelne lokale christliche Traditionen verwenden oder christliche Texte reinterpretieren (wie UMeier).

Dabei kann ein eigener theologischer Hintergrund eine Rolle spielen, wie es bei einigen Frauen innerhalb des Samples ist, die in der Kirche für sich keinen Platz gesehen haben. Daneben gehören zu dieser Gruppe aber auch Ritualleiter*innen wie RTanner, die das Christentum im Zusammenhang eines universalen Erbes sehen, zu dem daneben auch noch andere Traditionen gehören, die auch miteinander verbunden sind und aufeinander aufbauen (s. o. 8.4.2).

Alle Ritualleiter*innen haben gemeinsam, dass sie zwischen Differenz und Anpassung je nach Situation und Kontext pragmatisch, hin- und herwechseln. Sie unterscheiden sich dabei aber graduell. Diese Beobachtungen belegen, dass sich die Ritualleiter*innen zwar «frei» und unabhängig von institutionalisierter Religiosität positionieren, aber deshalb nicht jegliche Form von Religiosität ablehnen. Typisch ist auch, dass sie den Teilnehmer*innen Wahlangebote von Deutungen machen (Deutungsoffenheit). Unabhängigkeit und Freiheit zeigen sich eben auch darin, nach eigenem Ermessen religiöse Inhalte und Deutungsmuster je nach Situation aufzugreifen, wenn es sinnvoll erscheint.

So machen beispielsweise GGeiger und HBischof einerseits deutlich, dass sie sich nach aussen hin klar von Religion als Institution abgrenzen und dass sie nicht den Anspruch haben, Religiosität in ihren Ritualen zu vermitteln. Ein solcher Anspruch gehört nicht zu den Aufgaben, die sie sich setzen. Was stattdessen zentral zu ihren selbstdefinierten Aufgaben gehört, ist die die Kunden- und Bedürfnisorientierung. Wenn also Kund*innen spirituelle oder religiöse Vorstellungen äussern, nehmen sie diese Vorstellungen bereitwillig auf und integrieren diesen in ihr rituelles Angebot. Dabei kommt ihnen zugute, dass sie selbst nach eigener Aussage sehr stark von religiösen und spirituellen Vorstellungen beeinflusst sind. Frei und unabhängig von institutionell regulierter Religiosität und Spiritualität sehen sie sich selbst gleichwohl als kompetent im Umgang mit Religiosität und Nicht-Religiosität. Sie lassen keinen Zweifel daran, selbst über Konzepte und Implikationen religiöser Begrifflichkeit und Semantik reflektiert zu haben, so dass sie in der Lage sind, herauszuhören, ob und in welchem Masse die entsprechenden Inhalte für ihre aktuellen Kund*innen relevant sind oder nicht.

9.4.4 Wirksamkeit durch Personalisierung

Wie ein Ritual persönlich gestaltet werden kann und wie dabei auch spontan auf Wünsche der Anwesenden eingegangen werden kann, erläutert PKuster:

> *hat einisch e frau gesagt* ***und jetzt beten wir noch das vater unser*** *((lacht)), und nachher die pflegedienstleiteri isch aus bosnie, die hat au e anderi religion, die hat gesagt chanscht du das, ih ha gesagt ja, ((lachen beide)) und nachher hab ich das vaterunser gebetet eifach spontan und miteinand, (mhm) und denn lesen sie öppas über die frau sie isch jetzt seit zwei johr bei üs, und sie hat gern das, und das und aktivierungstherapie hat einisch e frau noch es säckli täferli in sarg gelegt, und gesagt ah sie hat immer so gern dies säckli täferli gha, und wir sind die zusammengo immer chaufe am kiosk und hat de und hat brüllet, und hat ihr das noch in sarg innegeleit, und so sache, das isch eifach trurig schö* (PKuster, P 105)
>
> *und einmal hat eine frau gesagt* ***und jetzt beten wir noch das vater unser*** *((lacht)), und nachher die pfledienstleiterin ist aus bosnien, die hat auch eine andere religion, die hat gesagt kannst du das, ich habe gesaht ja, ((lachen beide)) und nachher habe ich das vaterunser gebetet einfach spontan und zusammen, (mhm) und dann lesen sie etwas über die drau sie war jetzt zwei jahre bei uns, und sie hat gern das und das und aktivierungstherapie hat einmal eine frau noch eine tafel schokolade in den sarg gelegt, und gesagt, ah sie hat immer so gern diese tafel schokolade gebaht, und wir haben sie immer zusammen am kiosk gekauft und hat dann und hat geweint, und hat ihr das noch in den sarg hineingelegt, und solche sachen, das ist einfach traurig schön* (PKuster, P 105)

An diesem Beispiel zeigt sich das spontane Eingehen von PKuster auf die Wünsche der Teilnehmer*innen in der jeweiligen Situation. Das *Unser Vater* wird gebetet, weil es von einer Teilnehmerin gewünscht wird und es fast alle Anwesenden aufsagen können. Die Teilnehmenden erzählen, was die Verstorbene gerne mochte. Dass die Freundin Schokoladentafeln in den Sarg legt, zeigt, dass PKuster als Ritualleiter*in die Gelegenheit dazu gegeben hat. Der Sarg war demnach also nicht verschlossen, und es bestand die Möglichkeit, sich diesem während der Abschiedsfeier zu nähern. Etwas in den Sarg hineinzulegen, was an die Verstorbene erinnert, symbolisiert ein Weitergehen der persönlichen Beziehung zu der Verstorbenen auch nach dem Tod. PKuster präsentiert damit neben der Personalisierung und Teilnahme auch, dass in dieser Trauerfeier der Sarg auch aktiv miteinbezogen wurde und eine Berührungsängste gegenüber dem Tod vermittelt werden sollen.

Bedürfnisorientierung bedeutet, dass sich die Teilnehmenden so einbringen können, wie sie möchten.

> *also einfach, wie ihre wünsche sind. die einen möchten, gar nichts machen, einfach k- dasein können und ich ma- oder oder ähm möchten etwas beisteuern möchten auch aktiv sein aso, wie es dann einfach das bedürfnis ist und ich mache einfach wirklich davor immer die abmachung, sie dürfen alles machen was sie möchten und, wenn sie dann aber im moment merken, dass es nicht möglich ist das so wie jetzt in ihren emotionen gefangen sind oder so (R: mhm) dann übernehme ich einfach. Also dass sie ganz frei sind (R: ja) dass sie ihren beitrag leisten können, aber wenn es dann wirklich nicht geht, weil meistens kann man das ja nicht zum voraus sagen wie es einem dann geht (R: mhm) wirklich dann in in der, in diesem prozess. Ja und ich entwickle das auch mit ihnen mhm (5) nach ihren wünschen* (MItten, P 23)

Deutlich wird in Aussagen wie diesen, dass sich die Ritualleitenden ihrem eigenen Anspruch nach innerhalb des Geschehens auf das einlassen und einstellen wollen, was sich aus der Situation – und d. h. vor allem: aus der Wahrnehmung, dem Erleben und der Befindlichkeit der Beteiligten heraus – als passend (und «stimmig», s. o.) ergibt und was in der Planung eines weitgehend standardisierten Ablaufes heraus dann nicht mehr berücksichtigt werden könnte. Auch hier klingt zwischen den Zeilen die Kritik einer weitgehend standardisierten Praxis kirchlicher Abschiedsfeiern an, von denen sich die Ritualleitenden immer wieder abgrenzen. Wie das Zitat belegt, erfolgt diese Kritik typischerweise im Namen der Kund*innen, die nicht nur als passive Teilnehmer*innen, sondern als aktiv-partizipierende Nutzniesser des Rituals positioniert werden. Das schliesst dann je nach «Bedürfnis» auch ein, dass die Ritualleitende «einfach übernimmt».

Emotionalisierung und Personalisierung

Die Ritualleiter*innen erzählen, dass sie die Emotionen der Teilnehmenden während der Vorbereitung und Durchführung der Rituale sehr ernst nehmen. Sie proklamieren darin eine Differenz zu gemeinschaftsgebundenen Ritualen. Die Orientierung an den Emotionen der Teilnehmenden ist eine Form der Bedürfnisorientierung. Es geht darum, «Emotionen aufzugreifen» und damit auch hervorzulocken, diese zu interpretieren, zu verändern. Ein sehr anschaulicher Beleg findet sich in dem beschriebenen Ritual (s. o. 4.1) z. B. bei den Einleitungsworten von RTanner:

> *Ich lad eu ii, do z sii mit allne Gfühl, wo mit somene Abschied verbunde sind: Truur, Aateilnahm, mit Dankbarkeit, mit Spannige und Enttüschig, Verzwiflig.[…]*
>
> *Ich lade euch ein, da zu sein mit allen gefühlen, die mit so einem abschied verbunden sind: trauer, anteilnahme, mit dankbarkeit, mit spannungen und enttäuschung, verzweiflung. […]*

Die Aufforderung, die eigenen Gefühle wahrnehmen und auch zeigen zu dürfen, gibt den Rahmen für die Abschiedsfeier vor. Die einzelnen Personen werden auf ihre persönlichen Empfindungen angesprochen, und dem Umgang mit den Emotionen wird in der Abschiedsfeier ein prominenter Platz eingeräumt (s. o. weiterer Verlauf der Abschiedsfeier).

Die Orientierung an den Emotionen der Kund*innen zeigt sich auch in folgendem Interviewzitat sehr deutlich:

> *G. ja ja so zu spüren einfach die stimmungen, auch einfach die stimmungen auch aufzugreifen*
>
> H: *wir, das ist dann jeweils auch wichtig wir gehören ja tatsächlich keiner religion an*
> R: ja (P 50)
>
> H: *wir sind beide aus der kirche ausgetreten* (P 51)
>
> G: *schon lange lange* (GGeiger, HBischof, P 52)

Bei der Betrachtung dieser Sequenzen ist auffällig, dass HBischof im Anschluss an die Äusserung seiner Frau, in der es – wie erwähnt – um die «stimmungen» der Teilnehmer*innen geht, begründend anführt, dass sie ja keiner Religion oder Kirche angehören würden. Damit positioniert er sich und seine Frau als «autonom». Gerade die weltanschauliche Unabhängigkeit wird implizit zu einer Bedingung, um in besonderem Masse auf die Emotionen eingehen zu können.

Emotionen wird eine positive Kraft zugeschrieben, und es wird ein Umgang mit der Trauer begrüsst, bei dem die individuellen Emotionen der Einzelnen Raum haben und eben auch unmittelbar in der rituellen Begleitung des Todes sichtbar werden dürfen (s. o. 7 und 8). Die Zusammenarbeit mit Pfarrer*innen sei schwierig gewesen (RTanner, MSchäublin, UMeier). Der Mitbeinbezug der Anwesenden durch die Möglichkeit, Geschichten zu erzählen, sei auch für den Pfarrer selbst schwierig gewesen. Es könnte für die Anwesenden zu belastend und emotional aufwühlend sein (RTanner, P 40). Die Ritualleiter*innen betonen demgegenüber, dass alle Arten von Emotionen in der Abschiedsfeier Platz hätten, gerade auch schwierige (s. o. 4.1 RTanner, u. a. auch UMeier, RProbst).

Es werden von den Ritualleiter*innen daher Gestaltungsmöglichkeiten der ungebundenen Feiern hervorgehoben, die eine Gewichtung auf Personalisierung und Emotionalisierung legen, da diese besonders «stimmig» und «berührend seien» (s. o.). MSchäublin verwendet in diesem Zusammenhang die Chiffre «Sprache des Herzens». Es entsteht damit für sie eine Kommunikationsmöglichkeit zwischen den Verstorbenen und den Hinterbliebenen.

Wenn kirchliche Abschiedsfeiern von den Ritualleitenden kritisiert werden, geschieht das nicht zufällig mit diesem Postulat der Einnahme der Perspektive der Kund*innen, für die die Feier nicht «stimmig» (gewesen) sei: Wenn sie (die Kund*innen) das Ritual selbst gestalten und ausführen, sei es «echt», berührend und stimmig (Invivo-Kode, der bei RFischer und RTanner vorkommt). Die Ermächtigung der Kund*innen (zu einer Form von «Selbstermächtigung») erwächst also unmittelbar aus der Kritik an der gängigen kirchlichen Praxis und damit aus der Ressource der Differenz. Die Differenz zu anderen Ritualen liegt aus ihrer Sicht in Personalisierung und Emotionalisierung. Dies bedeutet aber auch die Notwendigkeit von Fingerspitzengefühl für die Ritualleiter*innen, da sie auch mit schwierigen Familiensituationen und divergierenden Meinungen der Angehörigen umgehen müssen und die Emotionen der Beteiligten auch «aushalten müssen» (RTanner, P 4). Die Ritualleiter*innen müssen dann nämlich auch auf die Emotionen reagieren bzw. abwägen, inwiefern sie etwas zulassen und wo sie möglicherweise auch strukturierend und regulierend eingreifen wollen (RTanner, MItten).

Sie vertreten den Anspruch, durch das Evozieren von Emotionen Erinnerungs- und Reflexionsprozesse bei den Teilnehmenden auszulösen. Die postulierte Ermächtigung der Kund*innen umfasst auch die Unterstützung beim Trauerprozess der Angehörigen, der über die Abschiedsfeier hinaus geht: Einigen Ritualleiter*innen ist es wichtig, dass die Trauernden über die Abschiedsfeier hinaus eine Möglichkeit der Erinnerung an den Verstorbenen und damit eine Unterstützung im Trauerprozess erhalten, der ja mit der rituellen Begleitung nicht abgeschlossen ist. Es ist ihnen wichtig, dem Verlust auch materiell etwas entgegenzusetzen. Es ist wichtig, dass sie nicht mit leeren Händen gehen (UMeier, P 235). Sie können sich z. B. einen Stein oder einen Ast aussuchen, den sie mitnehmen können (s.a. Gespräche mit Angehörigen).

RFischer und RTanner setzen Gegenstände in ihren Ritualen ein, die an die verstorbene Person erinnern (s. o. 4.1 Baumstamm bei einem Abschiedsritual, selbstgemalte Bilder des Verstorbenen, Tanzschuhe in einer Abschiedsfeier bei RFischer).

PKuster berichtet auch von ähnlichen Elementen in ihrem Ritual:

> *oder was mer au gemacht heit, si sunneblueme cherne mitge mitheinäh. da bruchts halt e familie wo mitschafft, wo die abfüllt und in chline säckli hei gibt (mhm), und das isch halt e frau gsi, wo sehr sehr gern isch go reise und, denn isch sie chrank gsi worde gstorbe, und hett sie die reise eifach nümmer chönne mache, und nachher hemmer die lüt aufgefordert, dass sie die sonnenchernli mitnäh auf ihre nächste reis im gedenken a die frau (mhm)* (PKuster, P 62)

> *oder was wir auch gemacht haben, sind sonnenblumen kerne mitge- mit nachhausegenommen, da braucht es eben eine familie, die mitarbeitet, die die abfüllt und in kleine säckchen mit nach hause gibt (mhm), und das war halt eine frau, die sehr sehr gerne reisen gegangen ist, und dann ist sie krank geworden, gestorben und hat dann die reisen einfach nicht mehr machen können, und nachher habe ich die leute aufgefordert, dass sie die sonnenkerne mitnehmen auf ihre nächste reise in gedenken an die frau (mhm)* (PKuster, P 62)

Das Beispiel zeigt, wie Elemente aus der Natur (hier: Sonnenblumenkerne) ad hoc zu Elementen eines späteren Erinnerungsrituals gemacht werden, zu dem die Betroffenen selbst aufgefordert werden. Sonnenblumenkerne sind nicht nur praktisch und gut handhabbar (leicht mitzunehmen), sondern aufgrund ihrer Keimfähigkeit gleichzeitig auch einbettbar in Vorstellungen von Neubeginn und Kreisläufigkeit. Die Anwesenden können und sollen die gesammelten Sonnenblumenkerne mit nach Hause nehmen, und sie können sie im Gedenken an die Verstorbene bei ihrer nächsten Reise aus- bzw. einpflanzen.

In der Anpassung eines solchen Rituals an Gewohnheiten und Charakteristika der Verstorbenen (hier: die Neigung zum Reisen) zeigt sich konkret die postulierte Bedürfnisorientierung.

Dazu gehört auch, dass die Gefühle der Beteiligten im Ritualgeschehen selbst ihren Ausdruck erhalten sollen. Nicht nur die Ritualleitenden reagieren auf die jeweilige Situation, auch die beteiligten Angehörigen sollen ihrerseits die Möglichkeit bekommen, mit ihren Gefühlen zu reagieren und auf das Ritual einzuwirken. Aufkommende spontane Emotionen spielen deshalb in der Darstellung der eigenen Aufgabe als Ritualleiter*in eine besondere Rolle.

Hieran schliessen sich sehr vielfältige Darstellungen an, die das Postulat der Bedürfnisorientierung konkretisieren und je konkrete Deutungsmuster der Ritualleitenden veranschaulichen. So geht es z. B. für BMeili in der Abschiedsfeier um die «leiblich-seelisch-geistige Spiegelung der Biographie» der Verstorbenen (BMeili, P 40). Es geht um die Darstellung der konkreten körperlichen und seelischen Aspekte des Lebens des verstorbenen Menschen, weil auf diese Weise der konkreten Lebenssituation der Angehörigen und den daraus erwachsenden Bedürfnissen Rechnung getragen werden könne.

> *i glaub ritual chann ma nid mache, wenn sie nid stimmig si (mhm,) die engsti agehörige müsse immer e bezug ha oder iverstange si, und sich druf iila, aber die sargschliessig die schlagt wirklich welle* (PKuster, P 45)

> *ich glaube rituale kann man nicht machen, wenn sie nicht stimmig sind (mhm), die engsten angehörigen müssen immer einen bezug haben oder einverstanden sein, und sich darauf einlassen, aber die sargschliessung, die schlägt wirklich wellen* (PKuster, P 45)

Trotz des Anspruchs auf Personalisierung ergibt sich an dieser Stelle ein Repertoire besonders geeigneter potentiell universal verwendbarer Ritualelemente, die sich durch bestimmte Eigenschaften auszeichnen. Vielfältig verwendbare Ritualelemente tragen dazu bei, dass die Ritualleitenden ihre Angebote situationsflexibel anpassen können. Durch Nachfrage habe ich erfahren, dass die Ritualleitenden sehr wohl ein Repertoire an Elementen haben, auf das sie immer wieder zurückgreifen.

Eine Emotionalisierung kann dadurch erreicht werden, dass das Leben der Verstorbenen einen grossen Raum einnimmt. In anderen Abschiedsfeiern ist es eher das Leben jede*r/s individuellen einzelnen Anwesenden, das zum Thema der Trauerfeier werden und so zu einer potentiell breiten Emotionalisierung aller Anwesenden beitragen kann.

Ein Beispiel für den Einbezug der Angehörigen bei der Gestaltung der Darstellung des Lebens der Verstorbenen findet sich bei PKuster:

> *also sag ich han ich immer gseit, verzellet doch gschichte üsem lebä, und des isch, wo ich meine ganzheitlich, also ich hab nid gedenkt fiir ghört nur dem pfarrer, ich sage da nüd dazue, ich habe de angehörige ufgeforderet de lebenslauf selber zu schriebe geschichte ufschriebe oder, das halt mal es enkelkind en abschiedsbrief vorliest (mhm) so chli verschiedeni sache, also dass es uflockeret, dass mers gern hört, dass es einen berührt (mhm), und nid eifach textzelltabelle ablese* (PKuster, P 71)

> *also habe ich immer gesagt, erzählt doch geschichten aus dem leben, und das ist, was ich unter ganzheitlich verstehe, also ich habe nicht gedacht, die feier gehört nur dem pfarrer, ich da nichts dazu, ich habe die angehörigen aufgefordert den lebenslauf selber zu schreiben geschichten aufzuschreiben, dpder, das halt mal ein enkelkind einen abschiedsbrief vorliest (mhm) so ein bisschen verschiedene sachenm also dass es auflockert, dass man es gerne hört, dass es einen berührt (mhm) und nicht einfach textzellentabellen abzulesen* (PKuster, P 71)

Sie stellt dar, dass sie die Texte und Darbietungen nicht kommentiert *(ich sage da nüd dazue)*. Sehr wohl sollen die Texte aber gern gehört werden und die Teilnehmenden berühren. Mit ganzheitlich meint sie an dieser Stelle die Zusammenarbeit zwischen ihr und den Angehörigen. Die Abschiedsfeier soll nicht nur von einer Person, sondern von mehreren gestaltet werden. Verschiedene Elemente und verschiedene beteiligte Akteur*innen machen hier den Aspekt der Ganzheitlichkeit aus.

Weiter verdeutlicht sie, dass eine Personalisierung der Trauerfeier zu einer positiven Emotionalisierung führe: *verzellet doch gschichte üsem lebä so chli verschiedeni sache also, dass es uflockeret, dass mers gern hört, dass es einen berührt* Auch hier ist wieder die Abgrenzung zu Pfarrer*innen sehr deutlich und die Abgrenzung von einer Standardisierung: *nid eifach textzelltabelle ablese.* Das Attribut «ganzheitlich» wird gebraucht, um die Personalisierung und Emotionalisierung zu charakterisieren.

Hier sind es die Angehörigen selbst, die aufgefordert werden, den Lebenslauf zu schreiben. Manchmal wird die Emotionalisierung gerade durch die Perspektive der Ritualeiter*in oder die Gegenüberstellung von mehreren Perspektiven auf das Leben der Verstorbenen ermöglicht. Die Ritualleiter*in hat dann den Status einer allwissenden Person und kann somit als nicht direkt Betroffene Dinge anders darstellen.

In der Personalisierung und Emotionalisierung des Rituals liegt für die Ritualleitenden die empfundene Wirksamkeit des Rituals, wie das folgende Zitat von MSchäublin zeigt. Diese Selbstermächtigung und Partizipation führt nach Ansicht der Ritualleitenden dazu, dass die Kraft des Rituals viel stärker sei (MSchäublin, P 49) und ein heiliger Moment entstehen könne:

> *das ist, das tolle einfach jede jedes mandat ist wieder ne herausforderung herauszufinden, was brauchen diese menschen genau diese (1), und mit ihnen den weg zu machen, dass wir eben über das praktisch notwendige dann zu etwas kommen, was wir im nachhinein vielleicht als heiligen moment bezeichnen würden (L: mhm), also das ist es ist nicht, wir versuchen nicht irgendwie ne heiligkeit zu kreieren, sondern wenn sie entsteht, dann entsteht sie weil alle mit herz und und seele dabei sind, weil wir die, weil wir es schaffen diese präsenz des verstorbenen herzuholen und so zu verdichten, dass dann alle einfach mitmachen, dann wird stille auch nicht mehr peinlich, sondern dann ist sie voll* (MSchäublin, P 86)

Die Ritualleitenden versuchen eine Vergegenwärtigung der Verstorbenen zu erzielen. Wenn ihnen dies gelingt, fühlen sich die Trauernden angesprochen und tragen durch ihr Dabeisein mit Herz und Seele (Personalisierung und Emotionalisierung) durch ihr Mittun dazu bei, dass Heiligkeit entsteht. Es ist also ein Zusammenspiel aus Ritualleitenden und Trauernden nötig, damit «Heiligkeit» entsteht. In der Semantik «Präsenz der Verstorbenen herholen» kommt eine Trennung von Immanenz und Transzendenz nicht eindeutig zum Ausdruck. «Präsenz der Verstorbenen» ist hier vor allem ein etisches Konzept, dass sehr offen formuliert ist. Nach Ansicht der Sprecherin entsteht es aus der Performanz des Rituals und hat damit mit dem Gemeinschaftscharakter des Rituals zu tun. Es ist offen, ob es sich vor allem um eine erinnerte Präsenz handelt oder um eine zeichenhafte

Begegnung mit der Verstorbenen oder gar um eine postmortale Begegnung mit dem Verstorbenen. Dies ist wohl absichtlich offengelassen, damit die Teilnehmenden ihre eigenen individuellen Erfahrungen machen können. Heiligkeit entsteht nur dann, wenn alle Beteiligten auch präsent sind und «mitmachen». Das Heilige entsteht nach diesem Verständnis durch das gemeinsame Durchführen des Rituals, bei dem sich die Trauernden persönlich angesprochen fühlen. Emotionalisierung betrifft das Individuum und gleichzeitig auch die Gruppe. «Verdichtung» kann sich sowohl auf die erinnerte Präsenz des Verstorbenen jeder einzelnen Person als auch auf ein Gemeinschaftserleben als Gruppe oder auf beides beziehen.

> *und das ist das ist was mich so fasziniert, wenn wir davon ausgehen, dass es immer darum geht, dass zu tun, was es zu tun gibt oder die bezüge herstellen, die herzustellen sind oder darauf zu achten, was ist denn das besondere, was ist das, was ist das charakteristische zu diesem menschen zu diesem wesen zu diesem zu dieser person, dann bekommt es eben diese diese* ***kraft*** *des rituals, ist dann viel stärker* (MSchäublin, P 69)

Wird das Individuum betont, lässt es sich der Positionierung Differenz zuordnen, wird die Emotionalisierung der Gruppe betont, dann liegt die Positionierung der jeweiligen Ritualleiter*in stärker im Feld Ritual.

Neben der Orientierung an den Emotionen der Teilnehmer*innen können die Ritualleiter*innen auch selbst emotionale Impulse setzen. Das kann z. B. durch die Wahl bestimmter Musikstücke erfolgen. Emotionalisierung wird oftmals auch dadurch erreicht, dass die Teilnehmer*innen aufgefordert werden, sich mit ihrem eigenen Sterben und Tod auseinanderzusetzen (UMoser). Angesichts des Todes sollen sich die Anwesenden der Fülle des Lebens bewusstwerden (RTanner, UMeier).

Inwiefern bei der Wirksamkeit durch Emotionalisierung und Personalisierung Religiosität bzw. Religion eine Rolle spielt, wird ebenfalls offengelassen. Es zeigt sich dabei wieder eine ambivalente Haltung zu Religiosität und Religion. Wenn davon die Rede ist, dass über das, was «praktisch» erforderlich sei, ein «heiliger moment» entstehen könne, zeigt sich auf der Ebene der Deutung einerseits die explizite Wiederaufnahme einer religiös (und christlich) motivierten und konnotierten Semantik. Andererseits wird hervorgehoben, dass der beschriebene Effekt nicht intendiert sei, sondern sich aus der Situation heraus ergeben würde, die durch das Engagement der Beteiligten (*alle mit herz und seele dabei*) und die Vergegenwärtigung («Präsenz») des Verstorbenen erwachse.

Es zeigt sich in dem Verständnis von «Heiligkeit» ein deutlicher Unterschied zu gemeinschaftsgebundenen Ritualen. Was «Heiligkeit» ist, hat nichts mit Gott

zu tun oder einer von Gott entsandten Instanz, sondern es ist als ein dem Ritual inhärenter Effekt zu verstehen, der durch die Beteiligten hergestellt wird.

9.4.5 Anderssein als die Institutionen: Berufung ausserhalb der Institutionen

Die Differenz zu anderen Akteur*innen betonen die Ritualleitenden auch immer wieder in einer eigenen Betroffenheit und Berührbarkeit. Sie sehen ihre Aufgabe als eine „Herzensangelegenheit" und sehen sich darin in einer Differenz zu anderen Akteur*innen, die mit Distanz und ohne Würde (in der Bestattung), mit Distanz und standardisiert (in der Gestaltung und Durchführung der Abschiedsfeier) die rituelle Begleitung des Todes gestalten würden. Die Präsentation der eigenen Lebensgeschichte stellt in vielen Fällen eigene «schlechte» Erfahrungen mit institutionellen Akteur*innen im Umgang mit dem Tod in den Vordergrund. Mit der Betonung eigener biographischer Authentizität in der Betroffenheit verstärken sie ihre Positionierung in Differenz zu anderen Akteur*innen.

In dem Selbstbild von UMeier als «Wanderpredigerin» und «Störpfarrer*in» (schon während ihrer institutionellen Anbindung) zeigt sich diese Berufung ausserhalb der Institution. Die Abkehr von der Kirche ist dann eine logische Konsequenz. Ähnliche biographische Erlebnisse der Sozialisation in der Institution Kirche und ein fester Glaube bei gleichzeitigen Schwierigkeiten, die eigenen Vorstellungen mit den Vorgaben der Institution Kirche zu vereinen, liegen auch bei den Fällen von Frauen in der katholischen Kirche vor. Anders als bei UMeier spielt die eigene Geschlechtszugehörigkeit hier eine vordergründige Rolle für den Wunsch nach Selbstermächtigung ausserhalb der Institution. Die Berufung zur Geistlichen als Frau in der katholischen Kirche und der damit verbundene Wunsch auch Sakramente ausführen zu können, werden von MItten, CHof und RFischer thematisiert. So erzählt RFischer im Interview von ihrem Wunsch, «Priesterin» zu werden und davon, wie dieser Wunsch innerhalb der katholischen (Amts-)Kirche auf Ablehnung stossen musste:

> *als ich sieben war, wollte ich priesterin werden pfarrer (I: ahja) und dann sagt der pfarrer das ginge nicht als mädchen, an bestimmten stellen habe ich schon gesagt, dass ich priesterin bin im wendekreis*[9] *gibt es einen artikel zur priesterin ich bin berufen auf diese fragen zu antworten* (RFischer, P 87)

[9] «Wendekreis» ist der Titel einer Zeitschrift des liberalen Katholizismus.

Ihre eigene Berufung, Priesterin zu werden, gibt sie auch trotz der Widerstände nicht auf. Ihr Selbstbild als Priesterin vertritt sie auch in der Öffentlichkeit, wählt aber den Kontext mit Bedacht aus. Dass sie in einer Zeitschrift des liberalen Katholizismus die Selbstpositionierung als Priesterin wählt, ist ein Zeichen dafür, dass sie auch politisch die katholische Kirche verändern möchte.

MItten und HBürgi schildern einen Bruch mit der katholischen Kirche (s. o. 9.4.1). MItten erkrankte an einer Depression (P 82), die sie auch auf ihre Zerrissenheit in der Kirche zurückführt:

> *immer wieder das bewusstsein, dass ich hatte aus meiner sicht dass die kirche* ***viel****fach an den menschen vorbei , redet (R: mhm)* ***vorbei*** *a:ngebote macht , und und gar nicht aus meiner sicht nicht nicht die Frau- umenschen gar nicht abholt dort wo sie heute in der heutigen gesellschaft stehen? Das war sehr schmerzhaft für mich* (MItten, P 9)
>
> *Ja ich merke da- aber das war schon auch in der pfarrei so es ist für mich überhaupt nicht einfach ein job, den ich mache (2) sondern es ich fühle mich bis ins innerste berufen (R: mhm) aso ge:rufen (R: ja.)mhm und ich denke aso ich ich bin jetzt aus meiner sicht von überzeugt, dass dass ich sage jetzt das einfach so dass gott mich da haben will wo ich jetzt bin (R: mhm ja ja)* (MItten, P 70)

Die Entscheidung, nicht mehr für die katholische Kirche zu arbeiten, hat nicht dazu geführt, dass sie ihren Glauben verloren hat, sondern dazu, dass dieser eher noch gestärkt wurde.

> *aso muss ich sagen, ich fühle mich heute den menschen näher als in meiner kirchlichen zeit (R: mhm), fühle mich also es war für mich befreiend, (R: ja) mich von diesen strukturen lösen zu können, ich fühle mich den menschen näher, ich fühle mich auch in meinem christlichen glauben mehr in diesem auf diesem weg (R: mhm)* (MItten, P 86)

Sie verdeutlicht, dass sie sich ausserhalb der Kirche den «Menschen» und ihrem «Glauben» näher fühlt. Es geht hier auch um eine persönliche «Befreiung» von den «Strukturen». Somit wiederholt sie ihr Argument, dass die Kirche sich von ihr und auch von anderen «Menschen» entfernt.

Anderssein in Bezug auf Deutungen des Todes und die Organisation des Todes wurde oben schon am Beispiel des Falles von MSchäublin und AWrysch, des Falles von PKuster sowie auch bei dem Fall von UMeier in der Differenz von ritualisiertem Handeln und Deutungsmustern (s. o. 7.4, 8.2.2 und 8.2.4) ausführlich diskutiert.

9.4.6 Zusammenfassung

Einerseits wird eine starke Abgrenzung zu kirchlichen Todesritualen proklamiert, andererseits wird vor allem stark gemacht, dass es letztendlich eine subjektive Entscheidung ist, wie stark kirchliche Elemente in den ungebundenen Ritualen Platz finden. Bedürfnisorientierung wird im Sinne einer bestmöglichen Trauerbewältigung gewählt. Zugunsten der Bedürfnisorientierung rücken institutionelle Vorgaben in den Hintergrund oder fallen ganz weg. Dabei erfolgt eine religiöse Selbstermächtigung der Ritualleiter*innen und auch der Teilnehmenden. Die Differenz zeigt sich in einer proklamierten Emotionalisierung und Personalisierung der Rituale.

Der bemängelten Standardisierung der rituellen Begleitung des Todes wird in der rituellen Verabschiedung eine Ästhetisierung durch verschiedene Gestaltungsmöglichkeiten entgegengesetzt, vor, während und nach der Trauerfeieri. Dies erfolgt durch eine Inszenierung der verstorbenen Person und der Beziehungen der Anwesenden zu der verstorbenen Person oder eines weitreichenderen Themas im Sinne eines Symbols, das einen Bezug zu der verstorbenen Person und darüber hinaus auch zum Leben der Anwesenden bietet.

Der Trend zur verstärkten Bedürfnisorientierung wird auch bei den gemeinschaftsgebundenen Ritualleiter*innen und bei den Dienstleister*innen der Bestattung und Friedhofsverwaltung immer mehr aufgegriffen. Staatliche, ökonomische und kirchliche Akteur*innen verfolgen dabei ähnliche Ziele und konkurrenzieren sich auch. Dies zeigt sich an den vielfältigen Auswahlmöglichkeiten der Gestaltung der Bestattung und des Gräberangebots sowie weiterer Angebote im Trauerbereich.

Vor diesem Hintergrund scheint es nicht verwunderlich, dass die jeweiligen Akteur*innen jeweils um Einzigartigkeit und Unterscheidung bemüht sind, so dass sie sich selbst bei einer Zusammenarbeit untereinander ergänzen und die jeweiligen Kompetenzen der Bedürfnisorientierung dienen.

DIFFERENZ zeigt sich in der Möglichkeit zur Entscheidung für eine individuelle rituelle Begleitung und in der Auswahl verschiedener Gestaltungsmöglichkeiten.

Anhand der Positionierung innerhalb des thematischen Feldes DIFFERENZ zeigt sich besonders deutlich, dass die etische und emische Beschreibung der Rituale nah beieinander liegen. Wir haben die Ritualleiter*innen in unseren Interviewanfragen und in der Interviewführung als «frei» und «alternativ» und ihre Rituale als «neue» und «freie» Rituale angesprochen. Die Analyse der Interviews zeigt, dass die Ritualleiter*innen in ihrem Selbstverständnis diese Bezeichnungen ebenfalls verwenden und somit die Sprache des Feldes gut abgebildet wurde.

Dabei geht es ihnen um das Aufzeigen mehrerer Möglichkeiten der Kombination von traditionellen und modernen Elementen. Die Kombination der Elemente wird als «neu» präsentiert. Dabei zeigen sie eine starke Flexibilität und Kompetenz im Umgang mit Traditionen auf. Es findet eine Umdeutung der Traditionen bzw. eine Re-Kontextualisierung statt. Die Erweiterung gemeinschaftsgebundener Formen wird als «rituell» bezeichnet, oder aber gemeinschaftsgebundene Formen werden als «rituelle» Elemente benannt. Die Rahmung einer Handlung als rituell, sei sie traditionell oder neu, steht an dieser Stelle in Konkurrenz zu den traditionellen kirchlichen Abschiedsfeiern.

10 Zusammenfassung: Ritualisierende Agency und rituelle Flexibilität

Im Folgenden geht es darum, die Ergebnisse meiner Positionierungsanalysen in den thematischen Feldern NATUR, RITUAL und DIFFERENZ vergleichend zusammenzufassen (10.2–10.4). Zuvor sollen die vorgelegten Analysen aber vor dem theoretischen Hintergrund der eingangs dargestellten Konzepte von Ritualisierung und Agency reflektiert werden (10.1).

10.1 Ritualisierende Agency

Die von mir untersuchten Ritualleiter*innen stehen unter dem Druck, sich zu legitimieren, da sie ihre Angebote ausserhalb eines institutionell vorgegeben Rahmens anbieten, bei dem sich durch Tradition bereits Wirksamkeit bewährt hat. Den Ritualleiter*innen geht es weniger um die genaue Ausführung eines Rituals und vielmehr um die Wirksamkeit der Rituale. Deshalb spielt Agency in ihren Positionierungen eine herausragende Rolle. Diese Beobachtung teilt auch Bell: Neue Rituale werden durch ihre Wirksamkeit und weniger durch ihre Tradition legitimiert (vgl. Bell 1997: 241). Die Ritualleitenden fragen eher im Sinne eines performanz-orientierten Rituals «Hat es funktioniert?» anstelle eines liturgiezentrierten Rituals «Haben wir es richtig gemacht?» (Humphrey/Laidlaw 1994: 8–11). Das heisst nicht, dass primär wirksamkeitsorientierte Rituale ohne den Rückgriff auf Traditionen auskommen würden. Der Bezug zu einer spezifischen Tradition wird aber vor allem aufgrund seiner unterstellten Wirksamkeit gewählt.

In Bezug auf Todesrituale ist also eine Veränderung der Zuschreibung von Agency zu konstatieren. In traditionell-kirchlichen Todesritualen wird die Frage nach der eigenen Handlungs- und Wirkungsmächtigkeit durch klare Zuständigkeitsbereiche, liturgische Ordnungen und institutionelle Rahmenbedingungen

L. Ruther, *Ritualisierende Agency in Todesritualen*, Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie,
https://doi.org/10.1007/978-3-658-43572-1_10

weitgehend vorbeantwortet, so dass sie in der Regel als solche gar nicht auftaucht. Sie ist grundsätzlich weniger relevant, da Agency einer höheren religiösen Instanz zugeschrieben wird. Es obliegt daher nicht dem Individuum selbst, den Tod des Verstorbenen sinngebend zu begleiten. In dem Masse, in dem sich gegenwärtige Bestattungsrituale weitgehend ausserhalb kirchlicher Gemeinschaften situieren und als «frei», «alternativ» und «ungebunden» präsentieren, sind sie im Vergleich und in der Konkurrenz viel stärker gefordert, die Wirksamkeit ihrer Rituale zu definieren und zu legitimieren. Das betrifft nicht nur den Umgang mit der Transzendenz des Todes (also Sinnstiftung durch Sinnangebote und Deutungsmuster), sondern auch den Umgang mit der individuellen Trauer der Betroffenen. Es ist nicht zu übersehen, dass das inzwischen auch für die traditionellen, gemeinschaftsgebundene Rituale gilt, weil sich auch in ihnen ein gesamtgesellschaftlicher Wandel im Umgang mit dem Tod niedergeschlagen hat (s. o. 2). In diesen Zusammenhang gehören insbesondere auch Tendenzen einer Emotionalisierung von Religion und die Entwicklung einer zunehmend erfahrungsbasierten Form von Religiosität, auf die ich abschliessend noch eingehe (s. u. 11).

Die Relevanz von Agency für die Positionierung der von mir untersuchten Ritualleitenden zeigt sich übergreifend über die thematischen Felder. Ob Wirksamkeit und –mächtigkeit individuell, also dem selbstbestimmten Handeln und der eigenen Selbstermächtigung (wie im Feld DIFFERENZ), kollektiv, also dem kollektiv gemeinschaftlichen Handeln (wie im Feld RITUAL) oder extern, also einer höheren Instanz zugeschrieben wird (wie im Feld NATUR), ist zweitrangig gegenüber der Beobachtung, dass in allen Fällen ein enger Zusammenhang von Agency und Ritualisierung hergestellt wird. Es kommt hinzu, dass sich die Wirksamkeit der Rituale oftmals aus einem Zusammenspiel verschiedener Agency-Formen zu unterschiedlichen Zeitpunkten des rituellen Ablaufs ergibt. So kann z. B. die Vorbereitung des Rituals vor allem durch die individuelle Agency der Ritualleiter*in geprägt sein, die Performanz des Ritualgeschehens kollektiv verstanden und die Auslösung von Resonanz im Erleben extern auf das Eingreifen einer Wirkungsmacht bezogen werden. Wirksamkeit zeigt sich für die Ritualleiter*innen dann darin, dass der Ablauf und die Komponenten des Rituals so angeordnet werden, dass sie von den Angehörigen als «stimmig» erlebt werden, so dass die Teilnehmenden «berührt» sind und die Teilnehmer*innen und/oder die Ritualleiter*innen ein Gefühl von «Gemeinschaft» erleben. Wirksamkeit umfasst schliesslich auch die Möglichkeit, dass die Teilnehmer*innen und die Ritualleiter*innen im Ritual selbst Transzendenz erfahren, anstatt darauf auf vorab geteilte Glaubenssysteme angewiesen zu sein. Transzendenz manifestiert

sich in diesen Fällen also weniger im Glauben als vielmehr in der unmittelbaren Erfahrung.

Vor diesem Hintergrund der gestiegenen Relevanz der Darstellung von Wirksamkeit stellt sich die Frage, wie die Ritualleitenden dieser Herausforderung begegnen. Vereinfachend gefragt: Wie kommen die Ritualleitenden zu ihrer Agency? Die Ergebnisse meiner Analysen lassen sich diesbezüglich so resümieren, dass die Akteur*innen in ihren Positionierungen ihre eigene Handlungs- und Wirkungsmacht über die *Ritualisierung* von Handlungen darstellen («agency I»): Ritualisierung ist so gesehen der Dreh- und Angelpunkt ihrer Agency-Darstellungen. Das gilt über die drei thematischen Felder hinweg, auch wenn es nicht zufällig im Feld RITUAL besonders ausgeprägt ist. Ritualisierung ist darüber hinaus auch der Schlüssel dafür, wie der Handlungsspielraum der Ritualleitenden vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen eingeschätzt werden kann: In einer Situation der Konkurrenz unterschiedlicher Angebote für die Begleitung der Angehörigen und Hinterbliebenen von Verstorbenen eröffnet die Möglichkeit zur Ritualisierung von Handlungen offenbar einen Spielraum, den die Ritualleitenden gezielt nutzen. Ihre Agency (im Sinne von «agency II») erwächst deshalb direkt aus Prozessen der Ritualisierung. Ich fasse diese beiden Beobachtungen unter dem Stichwort der «ritualisierenden Agency» zusammen und sehe darin den in meinen Daten manifesten Ausdruck von ritueller Flexibilität.

Das Konzept ritualisierender Agency geht aus der Zusammenführung von Agency und Ritualisierung hervor. Es soll zum Ausdruck bringen, dass durch Ritualisierungen Agency realisiert, entwickelt und gestaltet wird. Diese Entfaltung der Agency der Ritualleitenden (im Sinne von «agency I») vollzieht sich nicht im luftleeren Raum, sondern vor dem Hintergrund der sozio-historischen Bedingungen einer konkreten historischen Situation, die durch das konkrete Ritual und die es konstituierenden Ritualisierungen angezeigt und modifiziert werden. Darunter fallen z. B. ökonomische Rahmenbedingungen und institutionelle Vorgaben der Bestattungsämter und der Kommunen in der Deutschschweiz (s. dazu o. 2). Zu diesen Rahmenbedingungen gehören aber auch die bereits verfügbaren rituellen und liturgischen Ordnungen der religiösen Traditionen, in die sowohl die Ritualleitenden als auch die Teilnehmenden sozialisiert wurden. Konkret zeigt sich das z. B. in der Form des «Segens», der in verschiedenen Ausprägungen in allen der von mir beobachteten Ritualen auftaucht. Schliesslich gehören in diesen Zusammenhang auch grössere gesamtgesellschaftliche Entwicklungen, die mit Veränderungen von Religion und Religiosität und weiterreichenden Prozessen der Individualisierung, Therapeutisierung und Emotionalisierung zu tun haben (s. u. 11) und sich in meinen Daten z. B. als

normativ besetzte Konzepte vom Wert der Autonomie des Individuums und in der wie selbstverständlichen Wertschätzung von Gefühl und Erfahrung zeigen (Abbildung 8.1).

Ritualisierende Agency betont, dass die Ritualleitenden im Angebot von Todesritualen ausserhalb einer religiösen Gemeinschaft durch Ritualisierung eine eigenständige Handlungsmächtigkeit und Verantwortlichkeit erlangen. Auf der Ebene der Positionierungsanalyse spiegelt sich die ritualisierende Agency darin, wie die Akteur*innen selbst ihre Handlungsspielräume und ihre eigene Teilhabe an einem sozialen Geschehen in den Interviews und in den Bestattungsritualen kommunizieren («agency II»). Beispielsweise können Akteur*innen strukturell wenig Handlungsspielräume haben, sich selbst aber als aktiv Handelnde verstehen.

10.2 Rituelle Flexibilität

Meine empirischen Untersuchungen lassen dazu unterschiedliche Ausprägungen von Agency in den drei gefundenen thematischen Feldern hervortreten (Abbildung 6.1), was die Anpassungsfähigkeit der Selbstpositionierungen wie der Ritualisierungen an unterschiedliche gesellschaftliche Diskurse und konkrete Erfordernisse der Angebotssituation belegt. Sowohl die Ritualbeobachtungen wie die Interviews mit den Ritualleitenden belegen, dass wir es nicht mit starren Abläufen mit immer gleichen oder nur leicht variierten Elementen zu tun haben, sondern mit flexibel auf die Besonderheiten der Situation angepassten Ritualisierungsangeboten. Darin zeigt sich eine spezifische *rituelle Flexibilität*, die ich als Ergebnis ritualisierender Agency betrachte. Ich sehe darin einen wichtigen Bestandteil von «ritual mastery» im Sinne von C. Bell (s. o. 3.1.2), der für die von mir untersuchten Todesrituale über alle thematischen Felder hinweg zentral ist. Diese Beobachtung kann an ähnliche Beobachtungen von ritueller Flexibilität anschliessen, wie sie in der Literatur berichtet werden. Dazu zählt etwa die Metapher von «rituellen Pendelbewegungen», die sich in einem Spannungsverhältnis zwischen säkularer Praxis und religiöser Handlung, privatem Brauch und öffentlicher Manifestierung vollziehen (vgl. Quartier 2009: 188). Weiter kann unmittelbar an die Untersuchungen von D. Lüddeckens angeschlossen werden, die mit Bezug auf neue Bestattungsrituale in Deutschland und der Schweiz von «ritueller Selbstermächtigung und struktureller Flexibilität» spricht (2015a). Sie fasst darunter insbesondere den flexiblen Umgang mit rituellen Skripten (ebd.: 158), wie er sich im selbstbestimmten Umgang mit rituellen Sequenzen und ihrer

Neuanordnung, Veränderung oder im Weglassen einzelner und Beibehalten anderer Elemente manifestiert. Eine Folge von ritueller Flexibilität kann darin gesehen werden, dass diese Rituale von den Rezipient*innen als neue angesehen werden, da sie nicht nur Wiederholungen von Bekanntem bieten, wie es in traditionellen Ritualen der Fall ist, und auch nicht direkt an einen religiösen Kontext anschliessen müssen (ebd.). Die Vorstellung der «Selbstermächtigung» knüpft sehr stark an Individualisierung an und betont die bewusste Entscheidung und eigene Aneignung ritueller Inhalte und Formen. Ich komme darauf noch zurück, wenn ich meine Beobachtungen in den grösseren gesellschaftlichen Kontext stelle (s. u. 11).

10.3 NATUR

Innerhalb des THEMATISCHEN FELDES NATUR zeigt sich ritualisierende Agency im Umgang mit Todesbildern, die den Tod akzeptieren und ihn ins Leben einbetten. Die Ritualisierung erstreckt sich hier auf Praktiken, die dabei helfen sollen, sich dem Tod zu nähern. Z.B. integriert die Praxis der Jahreskreisfeste den Tod in den Jahreslauf, was von den Akteur*innen durch gezielt eingesetzte Ritualisierungen betont wird. Im Rhythmus des Jahreskreises zeigen sich das Werden und Vergehen, die metaphorisch als Gebären, Wachsen, Blühen, Verwelken und Sterben gedeutet werden. Genau das wird durch Ritualisierungen hervorgehoben, wie es z. B. in den Jahreskreisfesten geschieht (etwa im «Lichterfest» Anfang November, das für den Beginn der dunklen Jahreszeit steht s. o. 7.4.4.).

Die Rhythmen der Natur werden dabei als gegeben präsentiert und zugleich als wirkmächtige Instanz etabliert. Insofern habe ich von «externer» Agency gesprochen (s. o. 7). Die externe Agency drückt sich häufig in einem passiv-aktiven Handlungsschema aus, bei dem sich die eigene Aufgabe der Ritualleitung zwischen Zurückhaltung und Begleitung bewegt und dabei auf das Wirken eines nicht auf eigene Steuerung angewiesenen Prozesses vertraut. So kann z. B. darauf vertraut werden, dass in der Gegenwart des/r Verstorbenen eine Resonanz entsteht, wenn die Ritualleiterin schon durch ihre Mitanwesenheit einen passenden Rahmen dafür bereitstellt. Beate Wegener-Merkle, die Interviews mit werdenden Müttern geführt hat, weist ebenfalls auf ein solches Handlungsschema hin. Die Akteurinnen «fühlen sich nicht im negativen Sinne passiv einem unbeeinflussbaren Schicksal ausgeliefert, sondern fügen sich bewusst in natürliche Prozesse ein, die als mächtiger als sie selbst wahrgenommen werden» (Wegener-Merkle 1995: 126).

Terhi Utriainen hat in Beobachtungen von weiblichem Pflegepersonal auf eine ähnliche Agency-Form bei der Begleitung von Sterbenden hingewiesen (Utriainen 2010). Sie beschreibt das «Da-sein» als eine empfangende und reagierende Haltung, bei der es eher um Da(bei)sein als um ein konkretes Tun geht (ebd.: 442 f). Sie beschreibt diese Agency-Form als eine aktiv-passive und typischerweise weibliche Agency, bei der die empfangende Qualität des weiblichen Körpers und eine entsprechende Resonanzfähigkeit betont wird («holistische Rezeptivität», 448). Es geht dabei um eine mystische Agency und um mystische Erfahrung, die sich vor allem durch Passivität auszeichnet, die im Eingehen auf das Gegenüber und die Natur besteht.

NATUR fungiert hier als der grössere Bezugsrahmen, der als Weltbild oder Teil eines Weltbildes den Tod einschliesst und einbettet und von dem eine eigene Wirkmächtigkeit ausgeht. Deshalb können sich die Akteur*innen über Deutungen der Natur Agency verschaffen und auf diese Weise zumindest teilweise den Tod ‚entschlüsseln' und auch mit den Verstorbenen in Kontakt bleiben. Zur NATUR gehört auch Geschlecht, das als Weiblichkeit und Männlichkeit definiert wird, und a priori mit einer externen Wirkmächtigkeit versehen werden, die dann auch auf die Prozesse des Sterbens einwirkt. Die Konstruktion einer mythologischen Vergangenheit der Natur zeigt sich bei MSchäublin und UMeier sehr deutlich (z. B. am Beispiel der Verehrung des Holunder und der Verehrung von Mutter Erde bei UMeier). Die Ritualleitenden lehnen sich dabei – wie im Empirieteil gezeigt – auch an feministische Spiritualität an und verhandeln Gender-Beziehungen und Hierarchien teilweise neu (Pesonen/Utriainen: 2014, Gross 1996).

10.4 RITUAL

Für das THEMATISCHE FELD RITUAL ist es kennzeichnend, dass dem Ritual selbst eine affirmative Kraft zugeschrieben wird, die aus dem Vollzug des Rituals entsteht. Im Mittelpunkt steht also die Performanz des Ritualvollzugs, die von den am Ritual Teilnehmenden nicht nur individuell erlebt, sondern auch gemeinschaftlich mit- und nachvollzogen werden kann. Das Herstellen von gemeinschaftlich stark erlebten Gefühlen konnte deshalb als wichtiges Ziel der Ritualleiter*innen herausgearbeitet werden. Die Auseinandersetzung mit den eigenen Gefühlen wird als die Ritualisierungen verstärkend beschrieben: D. h., dass der kollektive Prozess nur erlebt und mitvollzogen wird, wenn die Einzelnen nicht «blockiert» sind. Die damit einhergehende Emotionalisierung (s. o. 2.4.3) wird als Effekt von ritualisierender Agency systematisch herbeigeführt. Für die Ritualleiter*innen schaffen Emotionen einen rituellen Rahmen, und die rituelle Rahmung setzt dann

wiederum Emotionen frei. In diesem Sinn können Emotionen durch das Ritual evoziert und gesteuert werden. Einige Ritualtheorien gehen auch davon aus, dass im Ritual spirituell-emotionale Ressourcen freigesetzt werden (vgl. Bell 1997: 240). Auch ist der Effekt von gemeinschaftlich verstärkten Emotionen schon bei Durkheim (1912) beschrieben worden, der in diesem Zusammenhang von «kollektiver Efferverszenz» gesprochen hat. Dieser Ansatz ist von Randall Collins für Interaktionsrituale weiterentwickelt worden (2004, 2014):

> The successful ritual, by bringing about mutual focus of attention and rhyhmic entrainment, transmutes any shared emotions into a new emotion: the collective effervescence of solidarity (Collins 2014: 300).

Die Emotionen, die in einem Ritual aufkommen und geteilt werden, werden über die gemeinsame Fokussierung und Konzentration in eine neue Emotion der Solidarität gewandelt. In Interaktionsritualen entsteht eine emotionale Energie, durch die sich grundlegende Emotionen von Freude, Trauer oder Wut in sog. *higher-order emotions* (wie z. B. Zuversicht, Enthusiasmus oder Entschlussbereitschaft) transformieren können (Collins 2004, Collins 2014: 300).

Für das Thematische Feld Ritual ist es deshalb wichtig, dass Transformation(en) sichtbar und erlebbar gemacht werden. Das betrifft individuelle wie kollektive Transformation. Entsprechend gibt es Ritualisierungen, die bei den Teilnehmenden innere Prozesse auslösen (sollen). Ritualleiter*innen suchen dann nach äusseren Zeichen für diese inneren Transformationen, damit die inneren Transformationen, die im Ritual vollzogen werden, auf den äusseren Kontext des Rituals bezogen werden können. Das kann das Wetter im Moment des Rituals sein, aber auch ein Aspekt der räumlichen Umgebung, in der das Ritual stattfindet. Der äussere Kontext wird somit als Anknüpfungsmöglichkeit genutzt, um mit konkreten Wahrnehmungen während des Rituals innere Transformationen der Teilnehmenden zu veranschaulichen. So markiert beispielsweise UMeier durch die stehende «gebetsartige» Haltung während der Stille im Ablauf der Abschiedsfeier (s. o. 8.4.1) eine besondere Präsenz, mit der sich die Handlung von einer alltäglichen Handlung unterscheidet. Auf diese Weise ritualisiert sie ihre Handlung (Bell 1997: 70, s. o. 3.1.2).

Im Feld Ritual ist die Fähigkeit, ein Ritual zu gestalten, fester Bestandteil ritualisierender Agency. Sie zeigt sich darin, flexibel Elemente aus einem traditionellen religiösen Kontext und anderen Kontexten einzusetzen (z. B. aus dem Bereich der Literatur, Psychologie). Besonders oft werden in den Ritualen auch sog. *natural symbols* eingesetzt (vgl. Quartier 2011: 639–645). Dazu gehören Symbole wie die «vier Elemente» und symbolische Gegenstände aus der Natur.

Im o. detailliert beschriebenen Fallbeispiel eines Rituals (s. o. 4.1) war der Baum ein solches Symbol, das mehrfach eingesetzt wurde. Andere Beispiele wären Sonnenblumenkerne, Sand, Zweige mit Knospen, Holunder, aber auch Licht durch Kerzen. Mit diesen Elementen kann in besonderer Weise Verbundenheit und Kreativität ausgedrückt werden (vgl. Bowman 2017).

Oftmals werden religiöse Symbole und Texte (ohne genaue Quellenangabe: *ich lese einen text eines wissenden Menschen aus alter zeit,* UMeier; P 28) sowie Handlungen (wie das Läuten einer Glocke oder das Anzünden einer Kerze) als universal gedeutet oder neu interpretiert, um sie in die eigenen Ritualgestaltungen zu integrieren. Symbole und Texte können flexibel eingesetzt oder auch weggelassen werden, wenn sie den Wünschen der Kund*innen entsprechen und in den rituellen Rahmen der Ritualleiter*innen passen. Stattdessen kann auch Stille eingesetzt werden. Die Ritualgestaltung wird von den Ritualleiter*innen als eine gemeinschaftliche Aufgabe dargestellt, die auch die Kund*innen miteinbezieht. Dennoch geben die Ritualleiter*innen den dramaturgischen Ablauf des Rituals vor und bieten den Kund*innen ein Repertoire an Inhalten an. Einige Ritualleiter*innen reagieren auch spontan während des Abschiedsrituals auf die Bedürfnisse der Angehörigen und die Gegebenheiten der Situation und vertrauen auf spontane Eingebungen und Hinweise, die aus der jeweiligen Situation entstehen. Auch hier zeigt sich wieder, wie dem Ritual eine eigene Wirkungsmächtigkeit zugeschrieben wird, auf die sich die Ritualleitenden verlassen können.

Eine Bezugnahme der empirischen Ergebnisse auf Bells ritual-ähnliche Merkmale zeigt weitere Aspekte der Strategien ritualisierender Agency, die insbesondere innerhalb der Positionierung im Feld RITUAL von den Beteiligten genutzt werden. Dazu gehört der Aspekt der Traditionalisierung, der sich durch die präzise Wiederholung, durch die Verlagerung vergangener Aktivitäten in einen neuen Kontext oder einfach nur über den Verweis auf die Vergangenheit ergibt (vgl. Bell 1997: 145). Er zeigt sich in meinen Daten z. B. in dem Verweis, dass etwas «seit Menschengedenken» so gemacht werde, in der Verwendung der «Ur»-Silbe wie z. B. in «Ur-ton». Er zeigt sich aber auch dort, wo liturgische Elemente (z. B. ein Segen) oder Bruchstücke aus anderen Traditionen (wie «das letzte Geleit») übernommen werden, so dass es zu einer Ritualisierung des Geschehens kommt, durch die den Ritualleitenden wie den Angehörigen der jeweilige Rahmen besonders deutlich vor Augen geführt wird. Hierbei erfahren die gemeinschaftsungebundenen Rituale auch Unterschiede Grade von Formalisierung, die innerhalb eines Ablaufs variieren können (s. o. 4.1, 8.4.2).

Die Beherrschung von *ritual mastery* ist im Feld Ritual sehr ausgeprägt (s. o. 3.1.2). Ritual mastery wird dann deutlich, wenn Ritualleiter*innen an traditionelle

rituelle Ordnungen und religiöse Semantiken anknüpfen. Das geschieht beispielweise, wenn sie das *Unser Vater* sprechen, aber auch wenn sie in kreativer Weise neue Formen einsetzen, in denen Erfahrungen von Transzendenz anklingen (s. o. 7.4.3, 7.4.4, 8.4.2, 9.4.3).

Darüber hinaus zeigt sich *ritual mastery* z. B. sehr deutlich an den Weiterbildungsangeboten der Ritualleiter*innen, deren Bausteine von Selbsterfahrung über die Kenntnis über Übergangsrituale bis hin zu Auftrittskompetenz reichen. Wie aus den Interviews hervorgeht, musste sich die «erste» Generation der Ritualleiter*innen diese *ritual mastery* noch viel stärker aneignen als die Generation ihrer Schüler*innen. Wir haben es in diesem Sinne mit rituellen Unternehmer*innen (*ritual entrepreneurs*) zu tun, die sich der Erfindung und Optimierung von Ritualen sehr bewusst sind *(self- conscious ritual entrepreneurship*) (Bell 1997: 224).

Die Abfolge der rituellen Sequenzen wird von den Ritualleiter*innen überwiegend so gestaltet, dass sie in der Aufführung als vorgeschrieben erlebt wird. Dazu tragen liturgische Elemente wie ein Segen und Lieder bei und weitere Rahmungen, die – wie das Glockengeläut – an den religiösen kulturellen Kontext anknüpfen. Das entspricht dem liturgie-orientierten Typus von Ritualen nach Humphrey und Laidlaw. Performanz-orientierte rituelle Sequenzen sind demgegenüber viel schwieriger zu erklären, da der Aspekt der Vorgeschriebenheit hier weniger offensichtlich ist. Einige Handlungen knüpfen an Traditionen aus dem populären kulturellen Kontext an. Die Identität dieser Handlung ist somit ebenfalls vorgeschrieben, wenn sie von den Teilnehmer*innen als solche erkannt wird. Als Variation eines vorgeschriebenen Elements kann z. B. auch das Glockenläuten mit der Klangschale auf dem Friedhof gedeutet werden. Die Ritualleitende deutet das Glockenläuten als eine universale rituelle Handlung und passt es an ihre Bedürfnisse an. Ähnlich kann das Tragen der Urne durch die Angehörigen eingesetzt werden. Handlungen mit Pflanzen, denen eine kulturgeschichtliche Bedeutung zugeschrieben wird, werden ebenfalls von einem Teil der Gruppe als vorgeschrieben erlebt, wie z. B. der Holunder und das Holunder Verbrennen des Holunders. Materialisierungen dieser Art (zu denen auch die Nutzung eines Baumstamms gehören kann: s. o. 4.1) tragen in den beobachteten Fällen zur Personalisierung und Emotionalisierung des Ritualablaufs bei und können Vorstellung von Transzendenz auslösen (vgl. Engelke 2015: 25). Sie belegen, wie im THEMATISCHEN FELD RITUAL die Agency im Ritualgeschehen selbst verortet wird.

10.5 Differenz

Entscheidend für das THEMATISCHE FELD DIFFERENZ sind Personalisierung und Individualisierung des Ritual-Angebots. Die eigene Handlungs- und Wirkungsmächtigkeit erwächst aus der Autonomie der Ritualleitenden, die aus der Abgrenzung zu bestehenden traditionellen Angeboten gewonnen wird, denen ein Mangel an Personalisierung und Individualisierung der angebotenen Formen zugeschrieben wird. Die Angehörigen können deshalb zwischen verschiedenen Bestattungsformen auswählen und diese auch persönlich gestalten. Durch gezielte Ritualisierungen im Bereich des Bestattungshandwerks können sich einige Ritualleiter*innen auch im Bereich der Bestattung behaupten.

Argumentationsmuster des Erkämpfens und narrative Darstellungen des Erleidens unterstreichen die Notwendigkeit der eigenen Selbstermächtigung und der Ermächtigung der Ritual-Teilnehmenden. Bedürfnisorientierung verhilft den Teilnehmenden und den Ritualleiter*innen zu ihrer Handlungs- und Wirkungsmächtigkeit. Ritualisierungen sind dabei ein wichtiges Mittel, um das eigene Handeln zu legitimieren. Der Austausch in der Vorbereitung und im Ablauf des rituellen Geschehens bietet den Ritualleiter*innen immer wieder Möglichkeiten, sich rückzuversichern, wie ihre Angebote bei ihren Kund*innen ankommen und ihre Angebote spontan anzupassen, wenn das erforderlich ist. Die Ritualleiter*innen sind also auf die Bestätigungen ihrer Kund*innen und der Teilnehmenden angewiesen. Die Ritualteilnehmenden werden entsprechend angeleitet, selbst Ideen für Ritualisierungen einzubringen. In einigen Fällen werden sie auch angeregt und aufgefordert, selbst Rituale durchzuführen. Die Ausführung von Ritualen ist also nicht nur den rituellen Spezialist*innen vorbehalten. Dabei liessen sich Unterschiede in der rituellen Leitung herausarbeiten. Auch wurde von einigen Ritualleiter*innen eine rituelle Autorität beansprucht, in das Geschehen ordnend und strukturierend einzugreifen.

Im Feld DIFFERENZ kann immer wieder beobachtet werden, dass die Angebote als einzigartig dargestellt werden. Die Akteur*innen stellen sich als die Urheber*innen bestimmter Handlungen dar (z. B. gemeinschaftliche Sargschliessung mit den Angehörigen).

Das wichtige Deutungsmuster von Frei-sein und Unabhängigkeit lässt sich in Übereinstimmung mit dem Code «frei sein» bringen, der bei Lüddeckens 2018 diskutiert wird («being free»: 111.).

In Bezug auf die Personalisierung der Angebote finden sich Überschneidungen zu den Konzepten von Ritualdesign und Ritualkreativität (s. o. 3.1.1). Neben der Zusammenstellung von Elementen aus verschiedenen religiösen und kulturellen Traditionen konnten im Kontext der Kunden- und Bedürfnisorientierung

auch Strategien der Ästhetisierung in den Abschiedsfeiern und in den Äusserungen der Ritualleiter*innen beobachtet werden (vgl. Radde-Antweiler 2006: 66, Karolewski 2012: 19). Anhand der Ästhetisierung natürlicher Elemente werden metaphysische Deutungsangebote gemacht, die traditionell-religiöse Deutungsmuster ersetzen oder ergänzen (vgl. auch Butters 2016). Hier lassen sich wieder Bells ritualähnliche Aspekte des Traditionalismus, Formalismus und Performanz erkennen.

Zu den Besonderheiten im FELD DIFFERENZ gehört auch die Betonung der Bedeutung von Weiblichkeit und Tod. Dabei steht die Betonung einer spezifisch weiblichen Verbindung zur Natur und anderen Frauen im Sinne einer Gemeinschaft, zu Vorbildern und zu Ahn*innen im Zentrum. Bei MSchäublin und AWyrsch zeigt sich auch das Phänomen, dass sie eine vermeintlich männlich dominierte Praxis durch weiblich konnotierte Sprache und Symbole ersetzen.



11 Fazit und Ausblick

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit gemeinschaftsungebundenen Todesritualen in der Deutschschweiz. Dabei fragt sie danach, wie sich die Akteur*innen, die diese Todesrituale anbieten und gestalten, sozial positionieren, d. h. in dem bestehenden gesellschaftlichen und insbesondere religiösen Kontext verorten, welche Anknüpfungspunkte sie wahrnehmen und, wie sich selbst in Bezug auf die Handlungsmacht und Wirksamkeit ihrer Handlungen (agency) darstellen. Dabei wurde ausgehend von den Interviews mit den Ritualleitenden, den Prospekten und ausgewählten Ritualen nach den Selbstbildern der Ritualleiter*innen und den Aufgaben gefragt, die sie für ihre Tätigkeit beanspruchen. Damit verbunden sehe ich auch die Frage, durch welche Ausprägungen von agency die Ritualleitenden ihr Handeln beschreiben. Sehen sie sichselbst als einzelne Akteur*innen, die Gemeinschaft der Ritualteilnehmenden oder eine externe Wirkmacht als relevant an? Für alle diese Fragen ist schliesslich auch zentral, welche Themen und Konzepte die Ritualleitenden in den Interviews, den Prospekten und der rituellen Praxis zum Ausdruck bringen. Dabei geht es u. a. darum, an welche kollektiven Sinngehalte die Ritualleitenden dabei anschliessen.

Wie sich im Verlauf meiner Analysen herausgestellt hat, ist es empirisch angemessen, davon auszugehen, dass es im Gegenstandsbereich nicht mehrere bereits etablierte soziale Positionen gibt, sondern dass sich der Gegenstandsbereich dadurch auszeichnet, dass eine gefestigte soziale Position «Ritualleitende/r» erst noch im Entstehen begriffen ist. Welche Positionierungsfelder dabei relevant sind und welche Positionierungsaktivitäten hier im Einzelnen auftreten, stellt den empirischen Erkenntnisgewinn meiner Untersuchung dar. Es geht darum, wie sich die Ritualleitenden in der Interaktion mit mir als Forscherin, in ihren Selbstpräsentationen in den Prospekten in Interaktion mit potentiellen Kund*innen und in ihren Ritualen in Interaktion mit den Teilnehmenden durch ihre sprachlichen Handlungen zu einer sozial bestimmbaren Person machen. Ferner geht es auch

L. Ruther, *Ritualisierende Agency in Todesritualen*, Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie,
https://doi.org/10.1007/978-3-658-43572-1_11

darum, wie sie von anderen gesehen werden und wie sie andere sehen (Fremdpositionierungen in Anlehnung an das Positionierungskonzept von Lucius-Hoene/ Deppermann 2002).

Wie die Ritualleitenden die Wirksamkeit ihres Handelns bewerten, beeinflusst auch die Wahrnehmung und Verbalisierung ihrer Handlungsspielräume. Sehen sie die Wirksamkeit ihres Handelns in der Verantwortung einzelner Individuen (möglicherweise sie selbst oder Anwesende des Rituals), in der Gemeinschaft oder in externen Wirkmächten?

Die von mir rekonstruierten subjektiven Handlungsspielräume («agency I») der Ritualleitenden stehen in einem grösseren Zusammenhang von strukturellen Gegebenheiten der Organisation des Todes in der Deutschschweiz («agency II»). Dazu gehören insbesondere die institutionellen Reglemente der Schweizer Verfassung, der kantonalen Verordnungen über die Bestattungen und die jeweiligen Reglemente der Gemeinden (s. o. 4.3). Weiter sind auch die Religionszugehörigkeit der Schweizer Bevölkerung und die Tradition des kirchlichen Bestattungsrituals einzubeziehen, weil sie ebenfalls den Schweizer Kontext prägen, vor dem die rituelle Begleitung der gemeinschaftsungebundenen Todesrituale stattfindet. Sie schlagen sich auch unmittelbar in den Reglementen nieder. Schliesslich bedingen auch gesamtgesellschaftliche Entwicklungen wie Emotionalisierung, Säkularisierung und Individualisierung den Handlungsspielraum der Ritualleitenden. So konnte gezeigt werden, dass sich die Selbstpositionierungen der Ritualleitenden in grössere gesamtgesellschaftliche Entwicklungen von Säkularisierung und Individualisierung des Todes (s. o. 2.1–2.3) und Emotionalisierung von Religion und Gesellschaft (s. o. 2.4) einfügen lassen.

Die Ritualleitenden reagieren auf Reglemente, die z. B. seit 1963 keinen Friedhofszwang vorschreiben, indem sie vermehrt Aschebeisetzungen in der freien Natur anbieten. Die abnehmende Religionszugehörigkeit der Schweizer Bevölkerung führt zu einem immer grösser werdenden Bedarf nach freien Todesritualen, der durch die Säkularisierung und Individualisierung beeinflusst ist und auf der Ebene der Todesrituale neue Formen hervorbringt. Schliesslich trägt die Emotionalisierung von Religion und Gesellschaft zum Erfolg der gemeinschaftsungebundenen Rituale bei.

Die empirischen Analysen, die sich methodologisch und methodisch an der Rekonstruktion von Agency und am Konzept der sozialen Positionierungen orientieren, haben drei thematische Felder hervortreten lassen: NATUR, RITUAL und DIFFERENZ. Thematische Felder sind semantische Cluster, denen sich die einzelnen Aussagen der Ritualleitenden zuordnen lassen. Zu den drei zentralen thematischen Feldern liessen sich jeweils drei typische Agencyformen zuordnen:

externe, kollektive und individuelle Agency. In diesen Agencyausprägungen bündeln sich jeweils die charakteristischen Selbstbilder, die zentralen Aufgaben und die dominanten Deutungsmuster (s. o. 6.–9.).

Ausgewiesen konnten Positionierungen werden, die den Tod als Ausgangspunkt der Aktivitäten und der Selbstpositionierung sehen. Der Tod als unabdingbare Tatsache, die zum Menschsein und der NATUR dazugehört, wird demnach auch in der Positionierung betont. Weiter konnten Selbstpositionierungen rekonstruiert werden, die auf dem professionellen Umgang mit Ritualen fussen und innerhalb derer das Ritual als eine Art Hilfsmittel verstanden wird. Diese Positionierungen der Ritualleitenden geben sich in ihrem Selbstbild die Rolle von Übersetzer*innen und Vermittler*innen. Schliesslich wird in den Positionierungen immer wieder die Differenz zu anderen Akteur*innen hervorgehoben. Das geschieht z. B. schon in der Selbstbezeichnung.

Wie gezeigt werden konnte, ist die Verortung im THEMATISCHEN FELD der DIFFERENZ typisch für eine erst noch im Entstehen und in der Abgrenzung zu anderen Positionierungen begriffene soziale Position(ierung) im Sinne z. B. des «Pionier*in-Seins» der. Der Verweis der Ritualleiter*innen auf die *Ganzheitlichkeit* ihres Angebots drückt diese Unterscheidung zu anderen Akteur*innen auch positiv aus. Verortungen im FELD DIFFERENZ schliessen am stärksten an gesellschaftlichen Entwicklungen im Sinne der Individualisierung und Säkularisierung an (s. o. 2). Weiter zeichnet sich ab, dass die Verortung im FELD RITUAL ein grosses Potential zu haben scheint für die zukünftige Entwicklung hin zu einer gefestigten sozialen Position «Ritualleitende/r». In diesem Bereich ist entsprechend am stärksten eine Professionalisierung der Angebote und Anbieter*innen zu beobachten (siehe Weiterbildungen und Entstehen von Ausbildungsformaten als Ritualleiter*innen, Entstehen eines Berufsverbandes, s. o. 4.3). Die THEMATISCHEN FELDER RITUAL und DIFFERENZ zeichnen sich beide dadurch aus, dass sie durch den gesamtgesellschaftlichen Trend der Emotionalisierung geprägt sind (s. o. 2.4.3). Sie unterscheiden sich darin, dass die Fokussierung auf RITUAL stärker der Gemeinschaft eine emotionale Beteiligung zuschreibt, während die Konzentration auf DIFFERENZ stärker die einzelne Person im Blick hat, der die Möglichkeit einer individuellen Erfahrung zugeschrieben wird: Die Evidenz eines Gemeinschaftserlebens bzw. einer individuellen Erfahrung macht dabei jeweils die Wirksamkeit der rituellen Begleitung aus. Verortungen im FELD NATUR bieten vor allem die Orientierung an einem zusammenhängenden Weltbild an, das in einem Kreislauf der Natur begründet ist.

Trotz der in den empirischen Kapiteln nachgezeichneten und hier noch einmal zusammengefassten Unterschiede zwischen den THEMATISCHEN FELDERN ist aber nochmals hervorzuheben, dass es sich um eine übergreifende soziale

Position «Ritualleitende/r» handelt und nicht um mehrere abgrenzbare soziale Positionen. Sonst wäre es nicht zu erklären, dass die Akteur*innen immer wieder zwischen den verschiedenen THEMATISCHEN FELDERN strategisch hin und herwechseln können (s. o. rituelle Flexibilität 10.). Es wurde bereits angedeutet, dass weitere THEMATISCHE FELDER für die Positionierungen der Ritualleitenden in Betracht kommen: Dazu zählen vor allem die FELDER MARKT, GENDER und RELIGION (s. o. 6.5). Der Vergleich der Fälle innerhalb des Samples hat jedoch gezeigt, dass Orientierungen an diesen FELDERN gegenwärtig weniger vorherrschend sind als Orientierungen an NATUR, RITUAL und DIFFERENZ. Die mit dem thematischen Feld MARKT einhergehende Ökonomisierung der Angebote spielt in allen drei FELDERN eine wichtige Rolle, da sich die Ritualleitenden in einer Konkurrenzsituation befinden und selbständige Unternehmer*innen sind. Empirische Belege für die Konkurrenzsituation finden sich z. B. bei den verschiedenen Weiterbildungsmöglichkeiten als Ritualleiterin und im Zusammenhang der Wettbewerbssituation mit gemeinschaftsgebundenen Ritualleiter*innen. Gleichwohl heben sich die Ritualleitenden aber von Zielen wie Gewinnmaximierung und Profitorientierung ab, da diese in einem Widerspruch zu ihren Überzeugungen der rituellen Begleitung des Todes stehen (s. u. 7–9). Es ist jedoch denkbar, dass sich die Entwicklungen von *spiritual entrepreuneurship* (vgl. Bell 1997: 224) und der Bedarf nach teuren Bestattungen auch im Bereich der rituellen Begleitung des Todes in der Deutschschweiz auch in zukünftigen Positionierungen verstärkt niederschlagen werden. Zugleich müssen die Ritualleitenden aber auch auf den Wunsch nach kostengünstigen anonymen Bestattungen reagieren. Durch diese Entwicklungen könnte die Orientierung am THEMATISCHEN FELD MARKT verstärkt werden.

GENDER wurde in meiner Darstellung nicht als zentrales THEMATISCHES FELD aufgeführt, da Positionierungen, in denen Geschlechtszugehörigkeit (als Kategorie) eine wichtige Rolle spielt, unter dem THEMATISCHEN FELD NATUR zusammengefasst werden können. Es ist aber denkbar, dass sich auch GENDER als ein vorherrschendes THEMATISCHES FELD in den nächsten Jahren herausbilden wird, wenn die Nachfrage nach gemeinschaftsungebundenen Ritualen noch weiter steigt und hier noch stärkere Ausdifferenzierungen und Abgrenzungen unter den Ritualleitenden stattfinden. Mit dem Fall von MSchäublin und AWyrsch gibt es in meinen Daten schon jetzt eine sehr starke Orientierung am THEMATISCHEN FELD GENDER, die sich an Weiblichkeit und der Wiederentdeckung bzw. Etablierung einer weiblichen Tradition orientiert.

RELIGION ist als ein relevantes THEMATISCHES FELD zwar immer wieder als Hintergrund gegenwärtig, ohne dass es allerdings für die eigene Verortung zentral ist. So wird z. B. in den meisten Fällen dezidiert offengelassen, ob es sich um

ein religiöses Ritual handelt oder nicht (s. o. 2.4.2, 10.2), und es wird deutlich gemacht, dass gerade in dieser religiösen Offenheit und Unterbestimmtheit der Reiz der gemeinschaftsungebundenen Rituale (für eine heterogene Gesellschaft) besteht.

Mithilfe der Konzepte der ritualisierenden Agency und der rituellen Flexibilität habe ich in Anlehnung an vorhandene Forschungsergebnisse Strategien rekonstruieren und bestätigen können, auf die die Ritualleitenden bei ihren sozialen Positionierungen zurückgreifen und mit denen sie sich im Feld legitimieren. Die Ritualleitenden passen ihre Angebote je nach Situation an. Sie können eine Handlung ritualisieren. Wichtig ist dabei die Betonung der Erfahrung von Wirksamkeit, um ein gelungenes Ritual zu definieren. Wirksamkeit wird über ein Gemeinschaftserlebnis und/oder durch eine Erfahrung von Einzigartigkeit erzeugt. Diese erfahrungs- und erlebnisbasierte Vorstellung von Wirksamkeit kann mit Prozessen der Psychologisierung und Therapeutisierung der Ritualangebote in Beziehung gesetzt werden und im Rahmen einer umfassenden These von Todesritualen im Wandel weitergeführt werden. Darin besteht ein wichtiges Ergebnis meiner Arbeit. In gegenwärtigen Todesritualen spiegeln sich demzufolge auch Religionskonzepte, in denen die Erfahrbarkeit von Religion und die Bewältigung von Lebensereignissen im Zentrum stehen. Zu der auch anderen Orts diskutierten Psychologisierung und Therapeutisierung von Religion (s. o. 2.4) passt auch, dass Coping und Emotionalisierung in der Gegenwartsgesellschaft einen hohen Stellenwert haben. Es liegt nach meinen Beobachtungen nahe, dass die gemeinschaftsungebundenen Rituale und die damit verbundenen Bemühungen um eine gefestigte soziale Position «Ritualleitende/r» auf diese Entwicklung reagieren.

Weiteren Forschungsbedarf sehe ich im Vergleich gemeinschaftsungebundener und gemeinschaftsgebundener Todesrituale sowie mit Bezug auf die Teilnehmende Beobachtung an Gedenk- und Trauerorten und mit Bezug auf die Bedeutung der Materialität von gemeinschaftsungebunden Todesritualen.

Ein Vergleich zwischen gemeinschaftsungebundenen und gemeinschaftsgebundenen Todesritualen bietet sich an, weil sich nach meinem Eindruck abzeichnet, dass sich gemeinschaftsungebundene und gemeinschaftsgebundene Todesrituale immer mehr annähern. Diesem Eindruck wäre mit der Dokumentation und Analyse kirchlich verankerter Todesrituale noch genauer auf den Grund zu gehen. Die Teilnehmende Beobachtung von Gedenk- und Trauerorten (wie Friedhöfen) würde es erlauben, individuelle Trauerrituale und Postmortalitätsvorstellungen genauer in den Blick zu nehmen, um auch die Perspektive der Angehörigen (und Abnehmer der Ritualangebote) systematischer einbeziehen zu können. Mit «Materialität» der Rituale beziehe ich mich auf die Objekte, die in einem Ritual vorhanden sind. Die Untersuchung der materialen Gestaltung speziell

gemeinschaftsungebundener Todesrituale wäre lohnenswert, weil damit die These überprüft werden könnte, dass vergängliche und transitorische Objekte eine stärkere Bedeutung in gegenwärtigen Todesritualen und an Gedenkorten haben und dass damit der Friedhof auch als Ort des Gedenkens an Bedeutung verliert. Diese vorläufige These hat sich aus meinen Beobachtungen ergeben und liesse sich mit einer solchen Untersuchung weiterverfolgen.[1]

[1] Sie wurde im Rahmen eines interdisziplinären Workshops von Archäolog*innen Religionswissenschaftler*innen am 16.09.21 in der Universität Bern präsentiert.

Literatur

Abbenhardt, Lisa (2018): Prozesse sozialer Positionierungen: Gründende zwischen Hilfebezug und Selbstständigkeit, Wiesbaden: VS.
Abels, Heinz (2010): Interaktion, Identität, Präsentation: Kleine Einführung in interpretative Theorien der Soziologie, 5. Aufl., Wiesbaden: VS.
Ahn, Gregor (2001): Postmortalitätsvorstellungen in der europäischen Religionsgeschichte, in: Stausberg, Michael (Hrsg.): Kontinuität und Brüche in der Religionsgeschichte, Berlin, New York: De Gruyter, 12–43.
Ahn, Gregor (2011): Ritual Design – an Introduction, in: Michaels, Axel (Hrsg.): Ritual Dynamics and the Science of Ritual. Volume IV: Reflexivity, Media, and Visuality, Wiesbaden: Harrassowitz, 601–605.Ahn, Gregor/Miczek, Nadja/Rakow, Katja (2014): Diesseits, Jenseits und Dazwischen?: Die Transformation und Konstruktion von Sterben, Tod und Postmortalität, Bielefeld: transcript.
Albanese, Catherine L. (1991): Nature Religion in America: From the Algonkian Indians to the New Age, Reprint., Chicago: University Of Chicago Press.
Althoff, Gerd (2003): Die Macht der Rituale: Symbolik und Herrschaft im Mittelalter, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Ariès, Philippe (1997): Geschichte des Todes, 3. Aufl., München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.
Asad, Talal (2010): Toward a Genealogy of the Concept of Ritual, in: Stewart, Pamela J. / Strathern Andrew (Hrsg.): Ritual, London: Routledge, 56–62.
Aupers, Stef/Houtman, Dick (2006): Beyond the spiritual supermarket: the social and public significance of New Age spirituality, in: *Journal of Contemporary Religion* 21/2, 201–222.
Bailey, Tara/Walter, Tony (2015): Funerals against death, in: *Mortality* 21/2, 149–166.
Bell, Catherine (1992): Ritual Theory, Ritual Practice, Oxford: Oxford University Press.
Bell, Catherine (1998): Ritual: Perspectives and Dimensions, Oxford: Oxford University Press.
Bell, Catherine (2006): Embodiment, in: Kreinath, Jens /Snoek, J.A.M./Stausberg, Michael (Hrsg.): Theorizing rituals: classical topics, theoretical approaches, concepts Numen book series: studies in the history of religions, v. 114–1, Leiden: Brill, 533–543.
Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias/Preuß, Dirk (2019): Autonomie der Trauer: zur Ambivalenz des sozialen Wandels, Baden-Baden: Nomos.

L. Ruther, *Ritualisierende Agency in Todesritualen*, Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie,
https://doi.org/10.1007/978-3-658-43572-1

Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (2003 [1969]): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie, 19. Aufl., Frankfurt/M.: Fischer.

Bergmann, Jörg (1985): Flüchtigkeit und methodische Fixierung sozialer Wirklichkeit: Aufzeichnungen als Daten der interpretativen Soziologie, In: Bonß, Wolfgang, Hartmann Heinz (Hrsg.): Entzauberte Wissenschaft: Zur Relativität und Geltung soziologischer Forschung, Göttingen: Otto Schwarz, 299–320.

Bergmann, Jörg (1988): Ethnomethodologie und Konversationsanalyse. Kurseinheiten 1–3 der Fernuniversität Hagen. Fernuniversität: Hagen.

Bethmann, Stephanie et al. (2012): Agency: Qualitative Rekonstruktionen und gesellschaftstheoretische Bezüge von Handlungsmächtigkeit, Weinheim: Juventa.

Bieritz, Karl-Heinz (2008): Bestattungsrituale im Wandel. Tendenzen in neueren Bestattungsagenden, in: Klie, Thomas (Hrsg.): Performanzen des Todes. Neue Bestattungskultur und kirchliche Wahrnehmung, Stuttgart: Kohlhammer, 121–157.

Bloch, Maurice (1971): Placing the dead: tombs, ancestral villages, and kinship organization in Madagascar, London: Seminar Press.

Bloch, Maurice/Parry, Jonathan (1982): Death and the Regeneration of Life, Cambridge: Cambridge University Press.

Blume, Cäcilie (2014): Populäre Musik bei Bestattungen: eine empirische Studie zur Bestattung als Übergangsritual, Stuttgart: Kohlhammer.

Blumer, Herbert (2004): Der methodologische Standpunkt des symbolischen Interaktionismus, in: Strübing, Jörg/Schnettler, Bernt (Hrsg.): Methodologie interpretativer Sozialforschung: klassische Grundlagentexte, Konstanz: UVK, 319–385.

Bochinger, Christoph (1994): «New Age» und moderne Religion: Religionswissenschaftliche Perspektiven, Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.

Bourdieu, Pierre (1976): Entwurf einer Theorie der Praxis, auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1987): Sozialer Sinn Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc J. D. (2006): Reflexive Anthropologie 3. Aufl., Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Bowman, Marion (2017): From production to performance: Candles, creativity and connectivity, in: Hutchings, Tim (Hrsg.): Materiality and the Study of Religion, London: Routledge, 35–52.

Bräunlein, Peter J. (2012): Zur Aktualität von Victor W. Turner: Einleitung in sein Werk, Wiesbaden: VS.

Breidenstein, Georg et al. (2015): Ethnografie: Die Praxis der Feldforschung 2. Aufl., Konstanz: UTB.

Brouwer, Christian (2015): Abschied von Dir. Die persönliche Anrede von Verstorbenen in protestantischen Trauer- und Begräbnisritualen, in: Klie, Thomas et al. (Hrsg.): Praktische Theologie der Bestattung, Berlin, Boston: De Gruyter, 229–250.

Butters, Maija (2017): Between East and West: A diachronic overview of Finnish death culture, in: *Death Studies* 41/1, 51–60.

Canacakis, Jorgos (1987): Ich sehe deine Tränen, Stuttgart: Kreuz-Verlag.

Chaniotis, Angelos/Michaels, Axel (Hrsg.) (2010): Body, Performance, Agency, and Experience, Ritual dynamics and the science of Ritual, Bd 2, Wiesbaden: Harrassowitz.

Charmaz, Kathy C. (2006): Constructing Grounded Theory: A Practical Guide through Qualitative Analysis 1 edition., London; Thousand Oaks, California: SAGE.
Clifford, James (1986): Partial Truths, in: Clifford, James/ Marcus, George E./Fortun, Kim (Hrsg.) Writing culture: poetics and politics of ethnography: a School of American Research Advanced seminar, Berkeley, California: University of California Press, 1–26.
Collins, Randall (2004): Interaction ritual chains, Princeton, N.J: Princeton University Press.
Collins, Randall (2014): lnteraction ritual chains and collective effervescence, in: von Scheve, Christian/Salmela, Mikko (Hrsg.): Collective Emotions, Perspectives from Psychology, Philosophy and Sociology, Oxford: Oxford University. Press, 299–311.
Cox, Heinrich L. (2003): Gestalt und Wandel der Nachbarschaftshilfe bei Sterben und Tod. Beobachtungen im Rheinland im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts, in: Herzog, Markwart/Fischer, Norbert (Hrsg.): Totenfürsorge – Berufsgruppen zwischen Tabu und Faszination, Stuttgart: Kohlhammer, 37–54.
Davies, Bronwyn/Harré, Rom (1990): Positioning: The Discursive Production of Selves, in: *Journal for the Theory of Social Behaviour* 20/1, 43–63.
De Fina, Anna/Georgakopoulou, Alexandra (2008): Analysing narratives as practices, in: *Qualitative Research – QUAL RES* 8, 379–387.
Deppermann, Arnulf (2015): Positioning, in: De Fina, Anna/Georgakopoulou (Hrsg.): The Handbook of Narrative Analysis, Chichester, West Sussex, U.K. ; Malden, MA: Wiley Blackwell, 369–387.
Davies, Douglas James (2002): Death, ritual and belief: the rhetoric of funerary rites, 2. Auflage, London: Continuum.
Dorst, Brigitte/Vogel, Ralf T. (2014): Aktive Imagination: Schöpferisch leben aus inneren Bildern, Stuttgart: Kohlhammer.
Durkheim, Emile (1981): Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
Ecker, Gisela (1999): Trauer zeigen: Inszenierung und die Sorge um die Anderen, in: Ecker, Gisela (Hrsg.): Trauer tragen – Trauer zeigen. Inszenierungen der Geschlechter, München: Wilhelm Fink, 9–25.
Eitler, Pascal/ Elberfeld, Jens (Hrsg.) (2015): Zeitgeschichte des Selbst, Therapeutisierung – Politisierung – Emotionalisierung, transcript: Bielefeld.
Elias, Norbert (1987): Wandlungen der Wir-Ich-Balance (1987), in: Die Gesellschaft der Individuen, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 209–315.
Emirbayer, Mustafa/Mische, Ann (1998): What Is Agency?, in: *American Journal of Sociology* 103/4, 962–1023.
Engelke, Matthew (2015): The coffin question: death and materiality in humanist funerals, in: *Material Religion* 11/1, 26–48.
Fechtner, Christian (2015): Der Lebensraum der Toten als praktisch-theologische Herausforderung gegenwärtiger Bestattungskultur, in: Klie, Thomas et al. (Hrsg.): Praktische Theologie der Bestattung, Berlin, Boston: De Gruyter, 47–60.
Fincke, Andreas (2004): Freie Theologen, freie Redner, freie Ritendesigner, Der neue Markt kirchenferner Riten, in: *Materialdienst der EZW* 4, 123–134.
Fischer, Norbert (1997): Wie wir unter die Erde kommen: Sterben und Tod zwischen Trauer und Technik, Frankfurt/M.: Fischer.
Fischer, Norbert (2001): Geschichte des Todes in der Neuzeit, Erfurt: Sutton.

Fischer, Norbert (2003): Auf dem Weg zu einer neuen Bestattungs- und Friedhofskultur, in: e.V, Arbeitsgemeinschaft Friedhof u Denkmal/Kassel, Zentralinstitut u Museum für Sepulkralkultur, Sörries, Reiner et al. (Hrsg.): Raum für Tote: Die Geschichte der Friedhöfe von der Gräberstrasse der Römerzeit bis zur anonymen Bestattung, Braunschweig: Haymarket Media, 225–238.

Fischer, Norbert (2011): Neue Inszenierungen des Todes: Über Bestattungs- und Erinnerungskultur im frühen 21. Jahrhundert, in: Groβ, Dominik/Tag, Brigitte/Schweikardt, Christoph (Hrsg.): Who wants to live forever? Postmoderne Formen des Weiterwirkens nach dem Tod, Frankfurt/M.: New York: Campus, 125–144.

Garces-Foley, Kathleen (2003): Funerals of the Unaffiliated, in: *OMEGA – Journal of Death and Dying* 46/4, 287–302.

Garces-Foley, Kathleen (2006): Death and religion in a changing world, Arnonk, N.Y: Sharpe.

Garfinkel, Harold (2011) [1984]: Studies in Ethnomethodology, Cambridge: Polity.

Gebhardt, Wienfried/Bochinger, Christoph/Engelbrecht, Martin (2005): Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der „spirituelle Wanderer“ als Idealtypus spätmoderner Religiosität, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13, 133–152.

Gernig, Kerstin (2003):.«Alles was ich habe. Dank’ ich Spaten dir!» Totengräber-Gedanken in Literatur und Dichtung in: Herzog, Markwart/Fischer, Norbert 143 (Hrsg.): Totenfürsorge – Berufsgruppen zwischen Tabu und Faszination, Stuttgart: Kohl144 hammer, 173–194.

van Gennep Arnold (1986): Übergangsriten, Frankfurt/M.: Campus.

Giddens, Anthony (1979): Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis, Berkeley, California: University of California Press.

Giddens, Anthony (1984): The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration, Berkeley, California: University of California Press.

Giddens, Anthony (1990): The Consequences of Modernity, Stanford: Stanford University Press.

Glaser, Barney/Strauss, Anselm (2008 [1969]): The Discovery of Grounded Theory, Chicago: Aldine.

Goffman, Erving (1971): Interaktionsrituale über Verhalten in direkter Kommunikation, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Goffman, Erving (1974): Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience, Harvard University Press.

Grethlein, Christian (2015): Das kirchliche Bestattungshandeln im kybernetischen Kontext, in: Klie, Thomas/Kumlehn, Martina/Kunz, Ralph/Schlag, Thomas. (Hrsg.): Praktische Theologie der Bestattung, Berlin, Boston: De Gruyter, 187–303.

Grimes, Ronald L. (1990): Ritual Criticism: Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory, University of South Carolina Press.

Grimes, Ronald L. (2002): Deeply into the Bone: Re-Inventing Rites of Passage, Berkeley, California: University of California Press.

Groβ, Dominik/Esser, Andrea/Knoblauch, Hubert/Tag, Brigitte (Hrsg.) (2007): Tod und toter Körper: Der Umgang mit dem Tod und der menschlichen Leiche am Beispiel der klinischen Obduktion, Kassel: Kassel University Press.

Groß, Dominik/Esser, Andrea /Knoblauch, Hubert/Tag, Brigitte (Hrsg.) (seit 2010): Zum gesellschaftlichen Umgang mit dem Tod, Reihe, Frankfurt/M.: Campus.

Groβ, Dominik/Tag, Brigitte/Schweikardt, Christoph (2011): Who wants to live forever? Postmoderne Formen des Weiterwirkens nach dem Tod, Frankfurt/M.: Campus.
Gross, Rita M. (1996): Feminism and religion an introduction, Boston: Beacon Press.
Hahn, Alois (1968): Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit: eine soziologische Untersuchung, Stuttgart: Enke.
Halter, Sylvia (2007): Weltanschaulich ungebundene Abschiedsfeiern in der Deutschschweiz, in: Heller, Birgit/Winter, Franz (Hrsg.): Tod und Ritual. Interkulturelle Perspektiven zwischen Tradition und Moderne, Wien: Lit, 229–248.
Handelman, Don (1990): Models and mirrors towards an anthropology of public events, Cambridge: University Press.
Handelman, Don (2004): Introduction: Why Ritual in Its Own Right? How So?, in: *Social Analysis* 48/2, 1–32.
Handelman, Don (2006): Framing, Leiden: Brill.
Hanegraaff, Wouter J. (2013): Western Esotericism: A Guide for the Perplexed, New York: Continuum.
Happe, Barbara (2012): Der Tod gehört mir: Die Vielfalt der heutigen Bestattungskultur und ihre Ursprünge, 1. Aufl., Berlin: Reimer, Dietrich.
Happe, Barbara (2015): Die Geschichte des Friedhofes, in: Klie, Thomas/Kumlehn, Martina/Kunz, Ralph/Schlag, Thomas (Hrsg.): Praktische Theologie der Bestattung, Berlin, Boston: De Gruyter, 253–271.
Harré, Rom/Van Langenhove, Luk (1991). Varieties of positioning, in: *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 21, 393–407.
Hasenfratz, Hans-Peter (2003): «Tabu» – «Unehrlichkeit». Ein Beitrag zur Berührungsvermeidung – besonders im Blick auf die Totenfürsorge, in: Herzog, Markwart/Fischer, Norbert (Hrsg.): Totenfürsorge – Berufsgruppen zwischen Tabu und Faszination, Stuttgart: Kohlhammer, 29–36.
Heelas, Paul/Woodhead, Linda (2004): The Spiritual Revolution: A Guide for Primary Care: Why Religion Is Giving Way to Spirituality, Malden, Mass: Blackwell.
Heelas, Paul (2008): Spiritualities of life: New Age romanticism and consumptive capitalism, Malden, Mass: Blackwell.
Helfferich, Cornelia (2012): Einleitung: Von roten Heringen, Gräben und Brücken. Versuch einer Kartierung von Agency-Konzepten, in: Bethmann, Stephanie et al. (Hrsg.): Agency: Qualitative Rekonstruktionen und gesellschaftstheoretische Bezüge von Handlungsmächtigkeit, Weinheim: Juventa, 9–39.
Heller, Birgit/Winter, Franz (Hrsg.) (2007): Tod und Ritual. Interkulturelle Perspektiven zwischen Tradition und Moderne, Wien: Lit.
Hermelink, Jan (2000): Die weltliche Bestattung und ihre kirchliche Konkurrenz: Überlegungen zur Kasualpraxis in Ostdeutschland, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 39, 65–86.
Hero, Markus (2011): Vom Guru zum religiösen Entrepreneur. Neue religiöse Experten und die Entstehung eines alternativ-religiösen Marktes, in: Damberg, Wilhelm (Hrsg.): Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel: Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989, Essen: Klartext, 55–70.
Hero, Markus (2012): Religiöse Sozialisationsinstanzen im Wandel: Wer vermittelt die «neue» oder «alternative» Religiosität?, in: Owetschkin, Dimitrij (Hrsg.): Tradierungsprozesse im Wandel der Moderne, 335–338.

Hero, Markus (2016): Zur Psychologisierung und Therapeutisierung von Religion, in: Anhorn, Roland/Balzereit, Marcus (Hrsg.): Handbuch Therapeutisierung und Soziale Arbeit, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 605–619.

Hervieu-Léger, Danièle/Champion, Françoise (1990): De l'émotion en religion renouveaux et traditions, Paris: Centurion.

Herzog, Markwart/Fischer, Norbert (2003): «Der erste Todtengräber ist gar vornehm gewest». Berufsgruppen in der Totenfürsorge, in: Herzog, Markwart/Fischer, Norbert (Hrsg.): Totenfürsorge – Berufsgruppen zwischen Tabu und Faszination, Stuttgart: Kohlhammer, 9–25.

Herzog, Markwart/Fischer, Norbert (Hrsg.) (2003): Totenfürsorge – Berufsgruppen zwischen Tabu und Faszination, Stuttgart: Kohlhammer.

Hirschauer, Stefan/Amann, Klaus (1997): Die Befremdung der eigenen Kultur., Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Hirschauer, Stefan (2001): Ethnografisches Schreiben und die Schweigsamkeit des Sozialen. Zu einer Methodologie der Beschreibung, in: *Zeitschrift für Soziologie* 30/6, 429–451.

Hochschild, Arlie Russell (1979): Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure, in: *American Journal of Sociology* 85/3, 551–575.

Hoffmann-Riem, Christa (1980): Die Sozialforschung einer interpretativen Soziologie, in: *KZfSS*, 32 (2), 339–371.

Holloway, Margaret et al. (2013): «Funerals aren't nice but it couldn't have been nicer.» The makings of a good funeral, in: *Mortality* 18/1, 30–53.

Hornborg, Anne-Christine (2016): Objects as Subjects: Agency and Performativity in Rituals, in: Ingman, Peik/Utriainen, Terhi/Hovi, Tuija/Broo, Måns (Hrsg.): The Relational Dynamics of Enchantment and Sacralization, Sheffield: Equinox, 27–43.

Houseman, Michael/Severi, Carlo (1998): Naven, Or, The Other Self: A Relational Approach to Ritual Action, Leiden: Brill.

Howarth, Glennys (2007): Death and Dying: A Sociological Introduction, Cambridge: Polity.

Howarth, Glennys/Jupp, Peter C. (1995): Contemporary Issues in the Sociology of Death, | Glennys Howarth, Basingstoke: Palgrave Macmillan UK.

Hugger, Paul/Arb, Giorgio von (2002): Meister Tod: Zur Kulturgeschichte des Sterbens in der Schweiz und in Liechtenstein, Zürich: Offizin.

Humphrey, Caroline/Laidlaw, James (1994): The archetypal actions of ritual: a theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship, Oxford: Clarendon Press.

Illouz, Eva (2009): Die Errettung der modernen Seele: Therapien, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Jacobsen, Michael Hviid (Hrsg.) (2013): Deconstructing Death: Changing Cultures of Death, Dying, Bereavement and Care in the Nordic Countries, Odense: University Press of Southern Denmark.

Jacoby, Nina/Haslinger, Nina/Gross, Christina (2013): Trauernormen. Historische und gegenwärtige Perspektiven, in: *SWS-Rundschau* 53/3, 253–274.

Joas, Hans/Knöbl, Wolfgang (2004): Sozialtheorie: Zwanzig einführende Vorlesungen, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Kallmeyer, Werner/Schütze, Fritz (1977): Zur Konstitution von Kommunikationsschemata der Sachverhaltsdarstellung, in: Wegner, Dirk (Hrsg.): Gesprächsanalysen. Vorträge gehalten anlässlich des 5. Kolloquiums des Instituts für Kommunikationsforschung und Phonetik, Bonn, 14.–16. Oktober 1976, Hamburg: Helmut Buske, 159–274.

Kalthoff, Herbert (2008): Einleitung; Zur Dialektik von qualitativer Forschung und soziologischer Theoriebildung, in: Kalthoff, Herbert/Hirschauer, Stefan/Lindemann, Gesa (Hrsg.): Theoretische Empirie: zur Relevanz qualitativer Forschung, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 8–32.

Kalthoff, Herbert/Hirschauer, Stefan/Lindemann, Gesa (Hrsg.) (2008): Theoretische Empirie: zur Relevanz qualitativer Forschung 2. Aufl., Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Karolewski, Janina/Miczek, Nadja/Zotter, Christof (2014): Ritualdesign: Zur kultur- und ritualwissenschaftlichen Analyse „neuer“ Rituale, Bielefeld: transcript.

Kirsch, Anja (2007): Bestattungskultur im Wandel. Einige diskursanalytische Überlegungen, in: Heller, Birgit/Winter, Franz (Hrsg.): Tod und Ritual. Interkulturelle Perspektiven zwischen Tradition und Moderne, Wien: Lit, 175–187.

Kleemann, Frank/Krähnke, Uwe/Matuschek, Ingo (2013): Interpretative Sozialforschung: Eine Einführung in die Praxis des Interpretierens, Wiesbaden: VS.

Klie, Thomas (2008): Performanzen des Todes: neue Bestattungskultur und kirchliche Wahrnehmung, Stuttgart: Kohlhammer.

Klie, Thomas/Kumlehn, Martina/Kunz, Ralph/Schlag, Thomas (2015): Praktische Theologie der Bestattung, Berlin, Boston: De Gruyter.

Knoblauch, Hubert (2002): Fokussierte Ethnographie als Teil einer soziologischen Ethnographie, in: *sozialersinn* 2/1, 129–135.

Knoblauch, Hubert (2009): Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt/M.: Campus.

Knoblauch, Hubert (2011): Der populäre Tod? Obduktion, Postmoderne und Verdrängung des Todes, in: Who wants to live forever? Postmoderne Formen des Weiterwirkens nach dem Tod, Frankfurt/M.; New York, 27–53.

Knobloch, Stefan, Thöle, Reinhard/Greiner, Dorothea (2004): ‘Segen/Segnung, Praktisch-Theologisch, in: RGG4. Online: https://doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_024794:10.1163/2405-8262_rgg4_COM_024794, letzter Zugriff: 03.10.21.

Kramer Abebe, Marianne (2000): Aufbruch zu neuen Ritualen. Eine Annäherung an die Praxis freiberuflicher Ritualbegleiter und RituabegleiterInnen, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 39, 35–64.

Krüger, Oliver (2007): Ein teurer Tod? Ritualökonomische Überlegungen zur amerikanischen und deutschen Bestattungskultur, in: Heller, Birgit/Winter, Franz (Hrsg.): Tod und Ritual. Interkulturelle Perspektiven zwischen Tradition und Moderne 249–262.

Krüger, Oliver/Nijhawan, Michael/Stavrianopoulou, Eftychia (2005): „Ritual” und „Agency”: Legitimation und Reflexivität ritueller Handlungsmacht, in: *SFB 619: Forum Ritualdynamik* 14/0, 1–34, https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/ritualdynamik/issue/view/139, letzter Zugriff: 07.09.21.

Stolz, Jörg/ Könemann, Judith/ Schneuwly Purdie, Mallory/ Englberger, Thomas/ Krüggeler, Michael (2014): Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft: Vier Gestalten des 1. Aufl., Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich.

Kunz, Ralph (2015): Ritus und Rede(n) am Grab, in: Klie, Thomas et al. (Hrsg.): Praktische Theologie der Bestattung, Berlin, Boston: De Gruyter, 141–167.

Kupari, Helena (2016): Lifelong Religion as Habitus, Leiden; Boston: Brill.

Labov, William/Waletzky, Joshua (1973 [1967]): Mündliche Versionen persönlicher Erfahrung. in: Ihwe, Jens (Hg.): Literaturwissenschaft und Linguistik Frankfurt/M.: Fischer, 78–125.

Laidlaw, James/Humphrey, Caroline (2006): Action, in: Kreinath, Jens/Snoek, Jan / Stausberg, Michael (Hrsg.): Theorizing rituals: classical topics, theoretical approaches, concepts Numen book series: studies in the history of religions, v. 114–1, Leiden: Brill, 263–283.

Lamnek, Siegfried (2005): Qualitative Sozialforschung: Lehrbuch, Weinheim: Juventa.

Langer, Robert/Lüddeckens, Dorothea/Radde, Kerstin/Snoek, Jan. (2006): Transfer of Ritual, in: *Journal of Ritual Studies* 20/1, 1–10.

Löwenstein, Heiko (2022): Agency rekonstruieren, Agency konzeptualisieren: Eine Skizze zum Stand der Agency-Analyse, zu methodologischen Perspektiven und zur theoretischen Bestimmbarkeit, in: Daniel Doll/Barbara Kavemann/Bianca Nagel/Adrian Etzel (Hrsg.) (2022): Beiträge zur Forschung zu Geschlechterbeziehungen, Gewalt und privaten Lebensformen. Disziplinäres, Inter-disziplinäres und Essays. Opladen: Verlag Barbara Budrich, 35–52.

Lucius-Hoene, Gabriele (2012): «Und dann haben wir's operiert». Ebenen der Textanalyse narrativer Agency-Konstruktionen, in: Bethmann, Stephanie/Helfferich, Cornelia/ Hoffmann, Heiko/Niermann, Debora (Hrsg.): Agency: Qualitative Rekonstruktionen und gesellschaftstheoretische Bezüge von Handlungsmächtigkeit, Weinheim: Juventa, 40–70.

Lucius-Hoene, Gabriele (2013): Constructing perspectives as positioning resources in stories of the self, in: Holler, Claudia/Klepper, Martin (Hrsg.): Rethinking narrative identity: persona and perspective, Amsterdam: Benjamins, 85–101.

Lucius-Hoene, Gabriele/Deppermann, Arnulf (2002): Rekonstruktion narrativer Identität: ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews, Wiesbaden: VS.

Lucius-Hoene, Gabriele/Deppermann, Arnulf (2004): Narrative Identität und Positionierung in: *Gesprächsforschung – Online-Zeitschrift zur verbalen Interaktion* (5), 166–183, http://www.gespraechsforschung-ozs.de/letzter Aufruf: 02.09.21.

Luckmann, Thomas (1991): Die unsichtbare Religion, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Lüddeckens, Dorothea (2004): Neue Rituale für alle Lebenslagen. Beobachtungen zur Popularisierung des Ritualdiskurses, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 56/1.

Lüddeckens, Dorothea (2010): Fluide Religion: neue religiöse Bewegungen im Wandel: theoretische und empirische Systematisierungen, Bielefeld: transcript.

Lüddeckens, Dorothea (2015a): Rituelle Selbstermächtigung und strukturelle Flexibilität, in: *Praktische Theologie* 50/3, 156–160.

Lüddeckens, Dorothea (2015b): Trauerrituale in der alternativen Trauer- und Bestattungskultur, in: Klie, Thomas et al. (Hrsg.): Praktische Theologie der Bestattung, Berlin: De Gruyter, 207–227.

Lüddeckens, Dorothea/Walthert, Rafael (Hrsg.) (2010): Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen, Bielefeld: transcript.

Lüders, Christian/Meuser, Michael (1997): Deutungsmusteranalyse, in: Hitzler, Ronald/ Honer, Anne (Hrsg.): Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Eine Einführung, Wiesbaden: VS, 57–79.

Lüders, Christian (2006): Pädagogische Ethnographie und Biographieforschung, in: Krüger, Heinz-Hermann/Marotzki, Winfried (Hrsg.): Handbuch erziehungswissenschaftliche Biographieforschung, Wiesbaden: VS, 137–148.

Ludewig, Kurt (1997): Systemische Therapie Grundlagen klinischer Theorie und Praxis, 4. Aufl., Stuttgart: Klett-Cotta.
Luhmann, Niklas (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
Luhmann, Niklas (2002): Die Religion der Gesellschaft, 5. Aufl., Frankfurt/M.: Suhrkamp.
Maasen, Sabine (2011): Das beratene Selbst zur Genealogie der Therapeutisierung in den langen" Siebzigern, Bielefeld: transcript.
Macdonald, Julie (2011): Contemporary ritual-makers: a study of independent celebrants in New Zealand: a thesis presented in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Social Anthropology at Massey University, Thesis, New Zealand: Massey University.
Macho, Thomas/Marek, Kristin (2007): Die neue Sichtbarkeit des Todes, München: Wilhelm Fink.
Malinowski, Bronislaw (1982): Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften, Frankfurt/M.: Fischer.
Mathijssen, Brenda (2017): Making sense of death: ritual practices and situational beliefs of the recently bereaved in the Netherlands, Wien, Zürich: Lit.
Metcalf, Peter/Huntington, Richard (1991): Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual, Cambridge England; New York: Cambridge University Press.
Meuser, Michael/Nagel, Ulrike (1991): Experteninterviews – vielfach erprobt, wenig bedacht. Ein Beitrag zur qualitativen Methodendiskussion, in: Garz, Detlef/Kraimer, Klaus (Hrsg.): Qualitativ-empirische Sozialforschung. Konzepte – Methoden – Analysen, Wiesbaden: VS, 441–471.
Michaels, Axel (1999): Le rituel pour le rituel? Oder wie sinnlos sind Rituale?, in: Caduff, Corina/Pfaff, Joanna (Hrsg.): Rituale heute, Theorien, Kontroversen, Entwürfe, Berlin: Reimer, 23–48.
Michaels, Axel (2013): Bedeutung und Bedeutungslosigkeit, in: Brosius, Christiane/ Michaels, Axel/Schrode, Paula (Hrsg.): Ritual und Ritualdynamik, Konstanz: UVK, 39–45.
Miczek, Nadja (2014): Biographie, Ritual und Medien, Zu den diskursiven Konstruktionen gegenwärtiger Religiosität, Bielefeld: transcript.
Morgenthaler, Christoph (2015): Welche rituelle Gestaltungskraft hat die Kirche?, in: *Praktische Theologie* 50/3, 133–139.
Myerhoff, Barbara (1977): We don't wrap herring in a printed page fusion, fictions and continuity in secular rituals, in: Moore, Sally /Myerhoff, Barbara (Hrsg.): Secular ritual, Amsterdam: Van Gorcum, 199–224.
Myerhoff, Barbara (1982): Rites of Passage: Process and Paradox, in: Turner, Victor (Hrsg.): Celebration: Studies in Festivity and Ritual, Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 109–135.
Nassehi, Armin/Weber, Georg (1989): Tod, Modernität und Gesellschaft: Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung, Opladen: Westdeutscher Verlag.
Neckel, Sighard (2014): Emotionale Reflexivität – Paradoxien der Emotionalisierung, in: Lessenich, Stephan/Preunkert, Jenny/Fehmel, Thilo (Hrsg.): Systemzwang und Akteurswissen Theorie und Empirie von Autonomiegewinnen, Frankfurt/M.: Campus, 117–129.
Neckel, Sighard/Pritz, Sarah Miriam (2016): Emotion aus kultursoziologischer Perspektive, in: Moebius, Stephan/Nungesser, Frithjof/Scherke, Katharina (Hrsg.): Handbuch Kultursoziologie: Band 2: Theorien – Methoden – Felder, Wiesbaden: VS, 305–317.

Noth, Isabelle (2014): Gender im Angesicht des Todes, Sterbebegleitung und Palliative Care, in: Schroer, Silvia (Hrsg.) Sensenfrau und Klagemann, Sterben und Tod mit Gendervorzeichen, 87–94, Zürich: TVZ.

Oevermann, Ulrich (2004): Strukturmodell von Religiosität, in: Gabriel, Karl/Reuter, Hans-Richard, Karl (Hrsg.): Religion und Gesellschaft Texte zur Religionssoziologie, Paderborn: F.Schöningh, 255–268.

Oevermann, Ulrich/Allert, Tilmann/Konau, Elisabeth/Krambeck, Jürgen (1979): Die Methodologie einer «objektiven Hermeneutik» und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften, in: Soeffner, Hans-Georg (Hrsg.): Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften, Stuttgart: Metzler, 352–434.

Pargament, Kenneth I. (1997): The Psychology of religion and coping. Theory, research, practice. New York: Guilford Press.

Pesonen, Heikki/Utriainen, Terhi (2014): Finnish Women Sacralizing Nature, in: Utriainen, Terhi/Salmesvuori, Päivi (Hrsg.): Finnish Women Making Religion, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 197–215.

Polanyi, Michael (1985): Implizites Wissen, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Przyborski, Aglaja/Wohlrab-Sahr, Monika (2013): Qualitative Sozialforschung: Ein Arbeitsbuch, Paderborn: Oldenbourg.

Quack, Johannes (2010): Bell, Bourdieu and Wittgenstein on ritual sense, in: Sax, William S./Quack, Johannes/Weinhold, Jan (Hrsg.): The problem of ritual efficacy, New York: Oxford University Press, 169–188.

Quack, Johannes (2013): Ritus und Ritual, in: Brosius, Christiane/Michaels, Axel/Schrode, Paula (Hrsg.): Ritual und Ritualdynamik, Konstanz: UVK, 197–204.

Quartier, Thomas (2009): Rituelle Pendelbewegungen. Neue Trauerrituale im niederländischen Kontext, in: *Yearbook Yearbook for Ritual and Liturgical Studies*, 185–205.

Quartier, Thomas (2011): Die Grenze des Todes: ritualisierte Religiosität im Umgang mit den Toten, Münster: Lit.

Radde-Antweiler, Kerstin (2006): Rituals Online. Transferring and Designing Rituals, in: online. *Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 2/1, 54–72, https://heiup.uni-heidelberg.de/journals/index.php/religions/issue/view/151, letzter Zugriff: 07.09.21.

Rappaport, Roy A. (1999): Ritual and Religion in the Making of Humanity, Cambridge: Cambridge University Press.

Rappaport, Roy A. (2006): Ritual und performative Sprache, in: Belliger, Andrea/Krieger, David J. (Hrsg.): Ritualtheorien: Ein einführendes Handbuch, Wiesbaden: VS, 189–208.

Reckwitz, Andreas (2008): Praktiken und Diskurse. Eine sozialtheoretische und methodologische Relation, in: Kalthoff, Herbert/Hirschauer, Stefan/Lindemann, Gesa (Hrsg.): Theoretische Empirie: zur Relevanz qualitativer Forschung, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 188–209.

Reichertz, Jo (2013): Gemeinsam interpretieren: die Gruppeninterpretation als kommunikativer Prozess, Wiesbaden: VS.

Riemann, Gerhard (1986): Einige Anmerkungen dazu, wie und unter welchen Bedingungen das Argumentationsmuster in biographisch-narrativen Interviews dominant werden kann, in: Soeffner, Hans-Georg (Hrsg.): Sozialstruktur und soziale Typik, Frankfurt/M.: Campus, 112–157.

Riis, Ole/Woodhead, Linda (2010): A sociology of religious emotion, Oxford: Oxford University Press.

Rosenthal, Gabriele (1995): Erlebte und erzählte Lebensgeschichte: Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen, Frankfurt/M.: New York: Campus.
Rosenthal, Gabriele (2010): Die erlebte und die erzählte Lebensgeschichte, Zur Wechselwirkung zwischen Erleben, Erinnern und Erzählen, in: Griese, Birgit (Hrsg.): Subjekt – Identität – Person? Reflexionen zur Biographieforschung, Wiesbaden: VS, 197–218.
Rosenthal, Gabriele (2011): Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung, Weinheim: Juventa.
Rowe, Mark (2011): Bonds of the Dead, Chicago: University of Chicago Press.
Rowling, Louise (1999): Being in, being out, being with: Affect and the role of the qualitative researcher in loss and grief research, in: *Mortality* 4/2, 167–181.
Ruther, Lilo (2016): Über den Tod hinaus? Zyklisches Werden und Vergehen in Bestattungsritualen, in: *Hermeneutische Blätter* 1, 95–106.
Sax, William/Quack, Johannes/Weinhold, Jan (2010): The Problem of Ritual Efficacy, New York: Oxford University Press.
Schäfer, Julia (2011): Tod und Trauerrituale in der modernen Gesellschaft. Perspektiven einer alternativen Trauer- und Bestattungskultur 2., überarb. und erw. Aufl., Stuttgart: Ibidem.
Scherr, Albert (2012): Soziale Bedingungen von Agency. Soziologische Eingrenzungen einer sozialtheoretisch nicht auflösbaren Paradoxie, in: Bethmann, Stephanie/Helfferich, Cornelia/Hoffmann, Heiko/Niermann, Debora (Hrsg.): Agency: Qualitative Rekonstruktionen und gesellschaftstheoretische Bezüge von Handlungsmächtigkeit, Weinheim: Juventa, 99–121.
Schlag, Thomas (2015): Vom Ethos des Kasualakteurs. Pastoraltheologische Überlegungen zum evangelischen Umgang mit den Ambivalenzen des Bestattungs-Falls, in: Klie, Thomas/Kumlehn, Martina/Kunz, Ralph/Schlag, Thomas al. (Hrsg.): Praktische Theologie der Bestattung, Berlin, Boston: De Gruyter, 171–185.
Schlamelcher, Jens (2008): Ökonomisierung der Kirchen?, in: Hermelink, Jan (Hrsg.): Paradoxien kirchlicher Organisation: Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche, Würzburg: Ergon, 145–178.
Schmidt-Lux, Thomas (2008): Wissenschaft als Religion Szientismus im ostdeutschen Säkularisierungsprozess, Würzburg: Ergon.
Schneider, Werner (2000): So tot wie nötig – so lebendig wie möglich! Sterben und Tod in der fortgeschrittenen Moderne: Eine Diskursanalyse der öffentlichen Diskussion um den Hirntod in Deutschland, Münster: Lit.
Schneider, Werner (2007): Vom Wissen um den Tod –Diskursive Wissenspolitiken am Beispiel von Hirntoddefinition und Organtransplantation, in: Ammon, Sabine, Heineke, Corinna/Selbmann, Kirsten (Hrsg.): Wissen in Bewegung. Vielfalt und Hegemonie in der Wissensgesellschaft., Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 200–220.
Schroer, Silvia/Stocker, Monika (2014): Sensenfrau und Klagemann: Sterben und Tod mit Gender-Vorzeichen, Zürich: TVZ.
Schütz, Alfred (2016 [1962]): Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: eine Einleitung in die verstehende Soziologie, 7. Aufl., Frankfurt/M.: Suhrkamp.
Schütz, Alfred (2004): Common-Sense und wissenschaftliche Interpretation menschlichen Handelns, in: Strübing, Jörg/Schnettler, Bernt (Hrsg.): Methodologie interpretativer Sozialforschung: Klassische Grundlagentexte, Konstanz: UVK, 155–197.

Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (2003): Strukturen der Lebenswelt, 1. Aufl., Stuttgart: UTB.

Schütze, Fritz (1983): Biographieforschung und narratives Interview, in: *Neue Praxis, Kritische Zeitschrift für Sozialarbeit und Sozialpädagogik* 13 (3), 283–293.

Schütze, Fritz (1987): Das narrative Interview in Interaktionsfeldstudien: erzähltheoretische Grundlagen, Hagen: Fernuniversität Hagen.

Sewell, William H. (1992): A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation, in: *American Journal of Sociology* 98/1, 1–29.

Skorupski, John (1976): Symbol and Theory, London, Cambridge: Cambridge University Press.

Soeffner, Hans-Georg (Hrsg.) (1979): Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften, Stuttgart: Metzler.

Soeffner, Hans-Georg (2004): Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung: Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik 2., durchges. u. erg. Aufl., Konstanz: UTB.

Soeffner, Hans-Georg (2007): Ein Diesseits ohne Jenseits? Vom ‚Sinn' des Todes und dem Weg zu einer Gesellschaft ohne Jenseitsvorstellungen, in: Robertson-von Trotha, Caroline Y. (Hrsg.): Tod und Sterben in der Gegenwartsgesellschaft: Eine interdisziplinäre Auseinandersetzung, Baden-Baden: Nomos, 123–143.

Sointu, Eva/Woodhead, Linda (2008): Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 47/2, 259–276.

Sörries, Reiner (2008): Alternative Bestattungen: Formen und Folgen: ein Wegweiser, Frankfurt/M.: Fachhochschulverlag.

Stausberg, Michael (2004): Reflexive Ritualisationen, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 56/1, 54–61.

Stolz, Jörg/Ballif, Edmée (2010): Die Zukunft der Reformierten: gesellschaftliche Megatrends – kirchliche Reaktionen, 2. Aufl., Zürich: TVZ.

Strauss, Anselm L. (1987): Qualitative analysis for social scientists, Cambridge: Cambridge University Press.

Strauss, Anselm L./Corbin, Juliet (1990): Basics of qualitative research techniques and procedures for developing grounded theory Second edition., Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.

Strauss, Anselm (1991): The Chicago Tradition's Ongoing Theory of Action/Interaction, in: Strauss, Anselm: Creating sociological awareness, New Brunswick & London: Transaction Publishers, 3–48.

Stringer, Martin D. (2008): Contemporary western ethnography and the definition of religion, London: Continuum.

Strübing, Jörg/Schnettler, Bernt (Hrsg.) (2004): Methodologie interpretativer Sozialforschung: klassische Grundlagentexte, Konstanz: UVK.

Strübing, Jörg (2008): Grounded Theory: zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung eines pragmatistischen Forschungsstils, Wiesbaden: VS.

Sutcliffe, Steven/Bowman, Marion (2000): Beyond the New Age: Exploring Alternative Spirituality, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Sutcliffe, Steven (2003): Children of the New Age: a history of spiritual practices, London: Routledge.

Trulsson, Åsa (2010): Cultivating the Sacred: Ritual Creativity and Practice Among Women in Contemporay Europe, Department of History and Anthropology of Religions, Lund: Lund University.
Trulsson, Åsa (2013): Cultivating the Sacred: Gender, Power and Ritualization in Goddess-oriented groups, in: Fedele, Anna/Knibbe, Kim E. (Hrsg.): Gender and power in contemporary spirituality: ethnographic approaches, New York: Routledge, 28–45.
Trumann, Andrea (2002): Feministische Theorie: Frauenbewegung und weibliche Subjektbildung im Spätkapitalismus, Stuttgart: Schmetterling.
Turner, Victor (1967): The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual, Ithaca, New York: Cornell University Press.
Turner, Victor (1969): The ritual process: structure and anti-structure, New York, Aldine: de Gruyter.
Turner, Victor (1982): From ritual to theatre the human seriousness of play, New York: PAJ.
Utriainen, Terhi (2002): In word and deed. Textual analysis and embodied ethnography in the frame of women's studies, in: Skaranaho, Tuula et al. (Hrsg.): Styles and Positions. Ethnographic perspectives in comparative religion, Helsinki: University of Helsinki, Department of Comparative Religion, 176–193.
Utriainen, Terhi (2010): Agents of De-differentiation: Women Care-givers for the Dying in Finland, in: *Journal of Contemporary Religion* 25/3, 437–451.
Utriainen, Terhi (2016): Ritually Framing Enchantment: Momentary religion and everyday realities, in: *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 41/4, 46–61.
Venbrux, Eric (2012): New Identity of All Souls' Day Celebrations in the Netherlands. Extra-Ecclesiastic Commemoration of the Dead, Art, and Religiosity, in: Davies, Douglas J./Park, Chang-Won (Hrsg.): Emotion, Identity & Death. Mortality Across Disciplines, Farnham, Surrey, England; Burlington, VT: Ashgate, 161–173.
Venbrux, Eric (Hrsg.) (2013): Changing European death ways, Wien: Lit.
Venhorst, Claudia (2013): Muslims Ritualising Death in the Netherlands: Death rites in a small town context, Wien; Zürich; Berln ; Müns Lit.
Venhorst, Claudia/Venbrux, Eric/Quartier, Thomas (2011): Re-imagining Islamic Death Rituals in a Small Town Context in the Netherlands. Ritual Transfer and Ritual Fantasy, in: *Yearbook for Ritual and Liturgical Studies* 27, 169–187.
Walter, Tony (1994): The Revival of Death, London, New York: Routledge.
Walter, Tony (1996): Facing Death without Tradition, in: Howarth, Glennys/Jupp, Peter C. (Hrsg.): Contemporary Issues in the Sociology of Death, Dying and Disposal, Basingstoke: Palgrave Macmillan UK, 193–204.
Walter, Tony (1999): On Bereavement, Buckingham: Open University Press.
Walter, Tony (2005): Three ways to arrange a funeral: Mortuary variation in the modern West, in: *Mortality* 10/3, 173–192.
Walter, Tony (2005): Mediator deathwork, in: *Death Studies* 29/5, 383–412.
Walter, Tony (2012): Why different countries manage death differently: a comparative analysis of modern urban societies, in: *The British journal of sociology* 63/1, 123–145.
Walter, Tony (2015): Secularisation, in: Parkes, Colin Murray/Laungani, Pittu/Young, William (Hrsg.): Death and Bereavement Across Cultures, London; New York: Routledge, 133–148.

Walter, Tony (2016): The Dead Who Become Angels: Bereavement and Vernacular Religion, in: *OMEGA – Journal of Death and Dying* 73/1, 3–28.

Walter, Tony (2017): Bodies and ceremonies: is the UK funeral industry still fit for purpose?, in: *Mortality* 22/3, 194–208.

Walthert, Rafael (2020): Religiöse Rituale und soziale Ordnung, Wiesbaden: VS.

Weber, Max (1988): Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie., in: Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1–145.

Wegener-Merkle, Beate (1995): Hausgeburt als Gesundheitsverhalten: eine qualitativ-biographische Untersuchung zu den Dimensionen des Entscheidungsprozesses zur Hausgeburt, St.Georgen: Hackbarth.

Wenz, Gunther/Schröer, Henning (1998): Sakramente, in: Theologische Realenzyklopädie. Berlin, Boston: De Gruyter, 671, Online: https://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.29_663_22, letzter Zugriff: 03.10.21.

Wernet, Andreas (2006): Einführung in die Interpretationstechnik der objektiven Hermeneutik, 2. Aufl., Wiesbaden: VS.

Weyel, Birgit (2015): Lebensdeutung. Die Bestattungspredigt in empirischer Perspektive, in: Klie, Thomas/Kumlehn, Martina/Kunz, Ralph/Schlag, Thomas. (Hrsg.): Praktische Theologie der Bestattung, Berlin, Boston: De Gruyter, 121–139.

Wistuba, Nancy (2003): Das Problem von Nähe und Distanz im empirischen Forschungsprozess, in: Franke, Edith (Hrsg.): Fremd und doch vertraut. Eindrücke religiöser Vielfalt in und um Hannover, Marburg: diagonal, 23–34.

Wojtkowiak, Joanna/Rutjens, Bastiaan T./Venbrux, Eric (2010): Meaning Making and Death in a Secular Society: A Dutch Survey Study, in: *Archive for the Psychology of Religion* 32/3, 363–373.

Wolff, Stephan (2009): Dokumenten- und Aktenanalyse, in: Flick, Uwe / von Kardoff, Ernst/ Steinke, Ines: Qualitative Forschung, Rowohlt: Hamburg, 502–514.Woodhead, Linda (2010): Real Religion and Fuzzy Spirituality? Taking Sides in the Sociology of Religion, in: Aupers, Steven/Houtman, Dick (Hrsg.): Religions of modernity: Relocating the sacred to the self and the digital, Leiden: Brill, 31–48.

Woodthorpe, Kate (2011): Researching death: methodological reflections on the management of critical distance, in: *International Journal of Social Research Methodology* 14/2, 99–109.

Wortham, Stanton (2001): Narratives in action: A strategy for research and analysis, New York, NY, US: Teachers College Press.

Zander, Helmut (1999): Geschichte der Seelenwanderung in Europa: alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute, Darmstadt: Primus.

Zander, Helmut (2015): «Europäische» Religionsgeschichte: Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich, Berlin, Boston: de Gruyter.

Zemp, Ivo (2012): Die Architektur der Feuerbestattung: eine Kulturgeschichte der Schweizer Krematorien, Baden: hier + jetzt.

Primärquellen

Alterszentrum Sumiswald, «sumia»: https://www.sumia.ch/Veranstaltungen/Veranstaltungsinformationen?id=106&date=1628528400, letzter Zugriff: 23.09.21.

Anderegg, Susanne (2020): Diese Pfarrerin provoziert die Kirche, in: Tages-Anzeiger, Susanne Anderegg, 20.10.20. https://www.tagesanzeiger.ch/diese-pfarrerin-fordert-die-kirche-heraus-443112766850, letzter Zugriff: 07.09.21.

Boff, Leonardo (1982): Kleine Sakramentenlehre, 5. Auflage., Düsseldorf: Patmos-Verlag.

Bundesamt für Statistik (BFS) (2016): Religiöse und spirituelle Praktiken und Glaubensformen in der Schweiz. Erste Ergebnisse der Erhebung zur Sprache, Religion und Kultur 2014.

Deutsche Bischofskonferenz (2009): Die kirchliche Begräbnisfeier, Pastorale Einführung, Arbeitshilfe Nr. 232, Online: https://liturgie.ch/praxis/dokumente-zur-liturgie/arbeitshilfen-dbk, letzter Zugriff: 21.09.21.

Egli, Lukas (2010): Sterben muss jeder. Zahlen nicht, in: *NZZ Folio*, Egli, Lukas, 01.01.2010: https://www.nzz.ch/folio/sterben-muss-jeder-zahlen-nicht-ld.1620639, letzter Zugriff: 23.09.21.

Fachschule für Rituale (o.J.): Weiterbildung zu Fachperson für Rituale, Berufsbegleitender Lehrgang für Menschen, die Rituale selber erleben, Ritualkompetenzen entwickeln und das Wissen um das Gestalten, das Wirken und das Leiten von Ritualen erwerben wollen, Broschüre der ehemaligen Fachschule für Rituale, bestehend bis 2012.

FriedhofsForum der Stadt Zürich: https://www.stadt-zuerich.ch/prd/de/index/bevoelkerungsamt/FriedhofForum.html, letzter Zugriff: 27.09.2021.

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (1927–1942) Hoffmann-Krayer, Eduard und Bächtold-Stäubli, Hanns, 10 Bde, Berlin: de Gruyter.

Huber, Tina (2018): Wir sterben immer langsamer, in: Tages-Anzeiger, 18.01.2018. https://www.tagesanzeiger.ch/leben/gesellschaft/wir-sterben-immer-langsamer/story/13752426, letzter Zugriff: 27.09.21.

Katholisches Medienzentrum, Heilige der Schweiz, Verena: https://www.heiligederschweiz.ch/verena/, letzter Zugriff: 27.09.21.

Kirchenordnung der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kanton Zürichs, Art. 62: https://www.zh.ch/de/politik-staat/gesetze-beschluesse/gesetzessammlung/zhlex-ls/erlass-181_10-2009_03_17-2010_01_01-107.html, letzter Zugriff: 27.09.21.

Kreuze dürfen in Luzerner Abdankungshalle abgedeckt werden: http://www.srf.ch/news/schweiz/abstimmungen/abstimmungen/abstimmung-luzern/kreuze-duerfen-in-luzerner-abdankungshalle-abgedeckt-werden. letzter Zugriff: 27.09.21.

Kurse für Abschiedsritualen von den Schweizer Freidenkern: https://frei-denken.ch/humanistische-rituale, letzter Zugriff: 27.09.21.

Kurse zum ganzheitlichen Bestatten: https://www.charona.ch/kurse, letzter Zugriff: 27.09.2021.

Kurse zur Gestaltung von Abschiedsfeiern: https://www.lebensgrund.ch/kurse/, letzter Zugriff: 27.09.21.

Kurse für schamanische Abschiedsfeiern: https://www.taneska.ch/angebot/schamanische-rituale-und-zeremonien/schamanische-abschiedsfeier/, 27.09.21.

Liturgiekonferenz der Evangelische-Reformierte Kirchen in der deutschsprachigen Schweiz (2000): Liturgie, Bern: Stämpfli Verlag.

Liturgie- und Gesangbuchkonferenz: Die Liturgie des reformierten Gottesdienstes: https://www.gottesdienst-ref.ch/liturgie/die-liturgie-des-gottesdienstes, 27.09.21.

Merkblatt zur Anmeldung und zum Ablauf der Bestattung in der Stadt Zürich: https://www.stadt-zuerich.ch/content/dam/stzh/prd/Deutsch/Bevoelkerungsamt/Publikationen%20und%20Broschueren/BFA_Publikationen/merkblatt_3.pdf, letzter Zugriff; 21.12.23.

Revision von 2015: https://www.zh.ch/de/politik-staat/gesetze-beschluesse/beschluesse-des-regierungsrates/rrb/regierungsratsbeschluss-549-2015.html, letzter Zugriff: 27.09.21.

Ritualverband seit 2016: https://ritualverband.ch, https://ritualverband.ch/mitglieder/, 27.09.21.

Schlüter, Reinhard (2011): Sieben: Eine magische Zahl, München: dtv Verlagsgesellschaft.

Schule für Rituale: https://www.fachschule-rituale.ch/, letzter Zugriff: 23.09.21.

Schule für Ritualgestaltung: https://lebensausdruck.ch/ausbildung-rituale, letzter Zugriff: 27.09.21.

Statistik der Stadt Zürich: https://www.stadt-zuerich.ch/prd/de/index/statistik/themen/bevoelkerung/religion/religion.html, letzter Zugriff: 27.09.21.

Ständige Kommission für die Herausgabe der Gemeinsamen Liturgischen Bücher im Deutschen Sprachgebiet/Katholische Kirche (2009): Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes 2. authentische Ausg., auf Grundlage der Editio typica 1969., Freiburg: Herder, online: https://shop.liturgie.de/start.php?js=ok#Totengedenken/Begraebnis, letzter Zugriff: 27.09.21. Verband Ritualnetz: www.ritualnetz.ch, letzter Zugriff: 27.09.21.

Verfasser unbekannt (o.J.): Es weht der Wind ein Blatt vom Baum https://www.aphorismen.de/gedicht/24438, letzter Zugriff: 27.09.21.

Verfasser unbekannt (o.J.): Steht nicht an meinem Grab und weint: https://www.trauersprüche.de/trauergedichte, letzter Zugriff: 10.09.21.

Vergleich Bestattungskosten in sieben Schweizer Städten, in: Beobachter: https://www.beobachter.ch/familie/vergleich-bestattungskosten-sieben-schweizer-stadten, letzter Zugriff: 23.09.21.

Verordnung über die Bestattungen von 1963: http://www2.zhlex.zh.ch/Appl/zhlex_r.nsf/WebView/8e78e13a28ecd016c1256f6900422f4f/$File/818.61_7.3.63_47.pdf, letzter Zugriff: 27.09.21

Zehn vor Zehn vom 30.07.2018: https://www.srf.ch/play/tv/10-vor-10/video/10vor10-vom-30-07-2018?urn=urn:srf:video:7cf60e03-0ea4-4d03-bc2d-4ff5c20773eb, letzter Zugriff: 31.08.21.